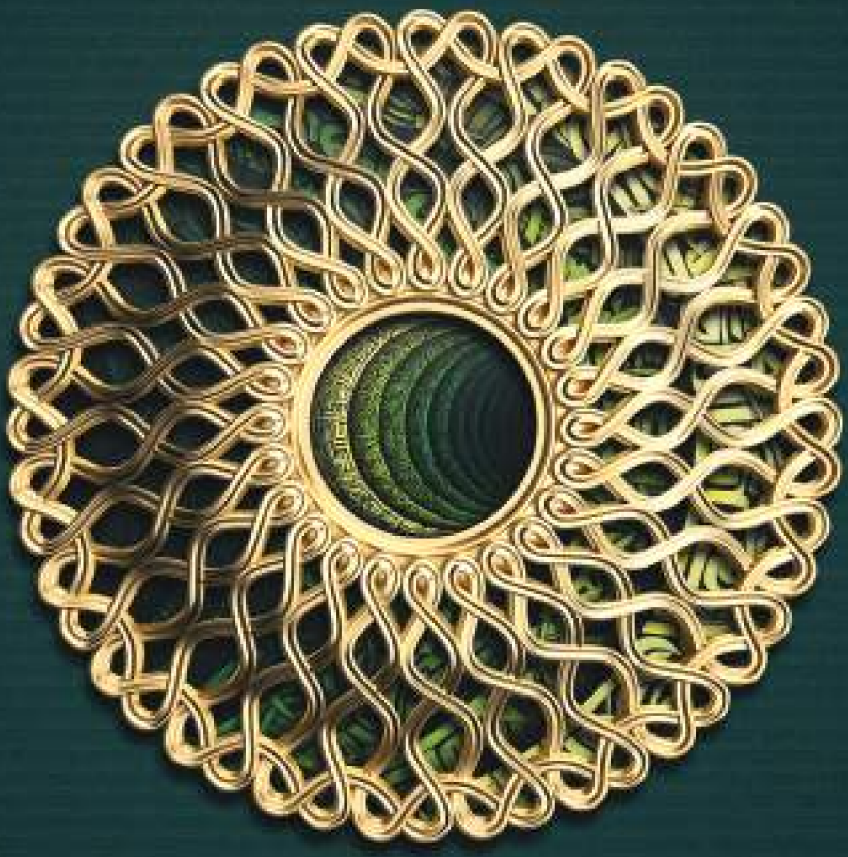
PTIQ PRESS

DINAMIKA PENAFSIRAN DAN NILAI-NILAI FILOSOFIS TERHADAP KISAH MUSA DAN KHADHIR DALAM ALQUR'AN



Mu'tashim Billah

Editor : **Abd. Muid N**

Universitas PTIQ Jakarta

بسم الله الرحمن الرحيم

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta

Pasal 2

1. Hak cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk meng-umumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut perundang-undangan yang berlaku.

Ketentuan Pidana

Pasal 72

1. Barang siapa dengan sengaja atau tanpa hak untuk melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Mu’tashim Billah

DINAMIKA PENAFSIRAN DAN NILAI-NILAI FILOSOFIS TERHADAP KISAH MUSA DAN KHADHIR DALAM AL-QUR'AN

Editor: Abd. Muid N

PTIQ PRESS

Perpustakaan Nasional RI, Katalog Dalam Terbitan (KDT)

xv + 400, 15 x 23 cm
ISBN: 978-603-95166-2-8
Judul: Dinamika Penafsiran dan Nilai-Nilai Filosofis terhadap Kisah Musa dan Khaidhir dalam Al-Qur'an

Penulis: Mu'tashim Billah
Penyunting: Abd. Muid N
Desain Sampul: Muhammad Abu Ariq
Pewajah Isi: Allbert F. Syaid Chaniago
Kaligrafi: Iwan Satiri
Cetakan 1, Oktober 2021

Diterbitkan oleh :
Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran
Jl. Batan I No. 2, Rt. 5, Rw. 2
Lebak Bulus, Cilandak
Jakarta Selatan 12440
Telepon: +62-21-7690901
Mobile : +62-856-1177-495
E-Mail: ptiqpress@gmail.com
Website: https://www.ptiq.ac.id/

Dilarang mereproduksi atau memperbanyak seluruh maupun
sebagian dari buku ini dalam bentuk atau cara apa pun
tanpa izin tertulis dari penerbit

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang
All Rights Reserved

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	‘	Tanda petik 1 di atas
ب	Ba’	B	Be
ت	Ta’	T	Te
ث	Tsa’	Ts	Te dan Es
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	H̲	Ha (dengan garis di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Dzal	Dz	De dan Zet
ر	Ra’	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan Ye
ص	Shad	Sh	Es dan Ha
ض	Dhad	Dh	De dan Ha
ط	Tha’	Th	Te dan Ha
ظ	Zha’	Zh	Zet dan Ha
ع	‘Ain	‘	Koma terbaik di atas
غ	Ghain	G	Ge
ف	Fa’	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wawu	W	We
ه	Ha’	H	Ha
ء	Hamzah	‘	Apostrof
ي	Ya’	Y	Ye

B. Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis rangkap

متعقدين	Ditulis	Muta'aqqidīn
عدة	Ditulis	'iddah

C. *Ta' Marbutah*

1. Bila dimatikan ditulis h

هبة	Ditulis	Hibah
جزية	ditulis	jizyah

(ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

Bila diikuti dengan kata sandang "al" serta bacaa kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h.

كرامة الأولياء	ditulis	Karāmah al-auliyā

2. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harkat fathah, kasrah, dan dammah, ditulis t.

زكاة الفطر	Ditulis	Zakātul fiṭri

D. Vokal Pendek

ـِ	Kasrah	Ditulis	i
ـَ	Fathah	Ditulis	a
ـُ	Dammah	Ditulis	u

E. Vokal Panjang

Fathah + Alif	Ditulis	A
جاهلية	Ditulis	Jāhiliyyah
Fathah + Ya' Mati	Ditulis	A
يسعى	Ditulis	Yas'ā
Kasrah + Ya' Mati	Ditulis	Ī

كريم	Ditulis	Karīm
Dammah + Wawu Mati	Ditulis	U
فروض	Ditulis	Furūḍ

F. Vokal Rangkap

Fathah + Ya' Mati	Ditulis	Ai
بينكم	Ditulis	Bainakum
Fathah + Wawu Mati	Ditulis	Au
قول	Ditulis	Qaulun

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata Dipisahkan dengan Apostrof

أأنتم	Ditulis	A'antum
أعدت	Ditulis	U'idat
لئن شكرتم	Ditulis	La'in Syakartum

H. Kata Sandang Alif + Lam

1. Bila diikuti Huruf Qamariyah

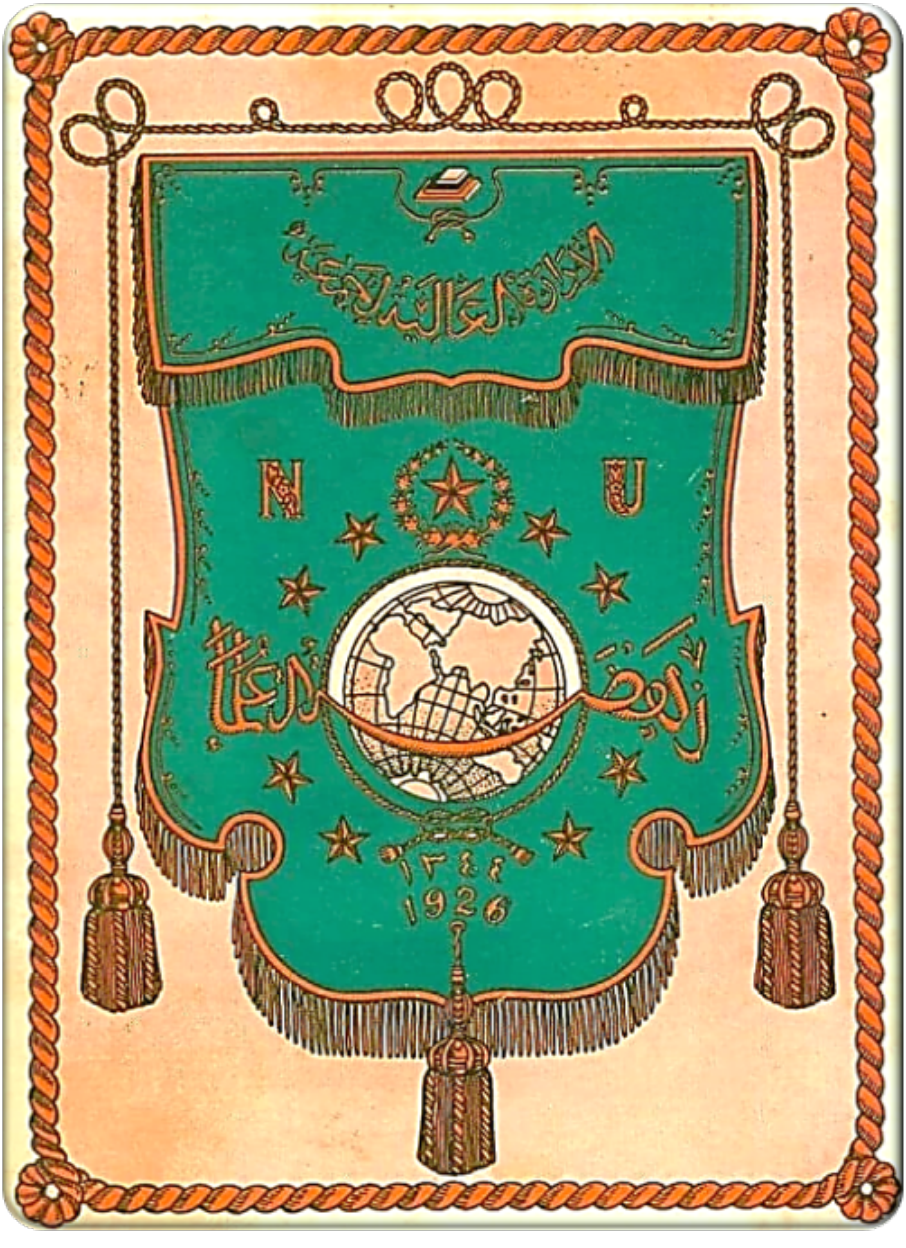
القرآن	Ditulis	Al-Qur'ān
القياس	Ditulis	Al-Qiyās

2. Bila diikuti Huruf Syamsiyah ditulis dengan menggandakan huruf syamsiyyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf l (el)-nya.

السماء	Ditulis	As-Samā'
الشمس	Ditulis	Asy-Syams

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

ذوي الفروض	Ditulis	Ẓawī Al-Furūḍ
أهل السنة	Ditulis	Ahl As-Sunnah


الأمم المتحدة
N U
١٣٤٤
1926

DAFTAR ISI

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN v
DAFTAR ISI ix
KATA PENGANTAR xiii

BAB I PENDAHULUAN 1

BAB II KISAH MUSA DALAM AL-QUR'AN 35
A. MENGENAL KISAH DI DALAM AL-QUR'AN 35
1. Pengertian Kisah dalam al-Qur'an 35
2. Tujuan dan Karakteristik Kisah dalam al-Qur'an 41
3. Unsur-unsur pada Kisah dalam al-Qur'an 48
4. Macam-macam Kisah dalam al-Qur'an 49
B. SIGNIFIKASI KISAH DALAM AL-QUR'AN 61
C. MENGENAL RIWAYAT MUSA AS. 69
1. Kisah Musa di dalam al-Qur'an 69
2. Perjalanan Hidup Musa 80

D. MENGENAL RIWAYAT NABI KHADHIR 91
1. Berbagai Pendapat tentang Latar Belakang Nabi Khadhir 91
2. Nabi Khadhir: Nabi atau Wali? 94
3. Kisah tentang Kekekalan Nabi Khadhir 99
4. Nabi Khadhir dan Ilmu Ladunni 105

BAB III PENAFSIRAN TERHADAP AYAT-AYAT KISAH MUSA DAN KHADHIR DALAM AL-QUR'AN 111
A. Penafsiran Ayat-Ayat Kisah Musa Khadhir Dalam Tafsir Tanwîr Al-Miqbâs 119
1. Biografi Abdullah ibn Abbas 120
2. Karakteristik dan Metodologi Tafsir Al-Miqbâs 123
3. Penafsiran Ayat-ayat Musa dan Khadhir dalam *Tanwîr Al-Miqbâs* *124*
B. Penafsiran Ayat-Ayat Kisah Musa dan Khadhir dalam Tafsir Al-Qusyairy 139
1. Biografi Pengarang 139
2. Karakteristik dan Metodologi Tafsir Al-Qusyairi 144
3. Penafsiran Ayat-ayat Kisah Musa dan Khadhir dalam Tafsir Al-Qusyairi 146
C. Penafsiran Ayat-Ayat Kisah Musa dan Khadhir *Tafsîr Al-Alûsî* 157
1. Biografi Pengarang 157
2. Karakteristik dan Metoologi Penafsiran Al-Alusi 159
3. Penafsiran Al-Alusi tentang Musa dan Khadhir dalam Kitab *Rûh al-Ma'ânî* 161

BAB IV TEMUAN DAN PEMBAHASAN 275
A. Dinamika Penafsiran Ayat-ayat Kisah Musa dan Khadhir Tinjauan Teori Pra-Pemahaman Hermeneutika Hans-Georg Gadamer 275

B. Analisis Semiotik Ayat-ayat Kisah Musa dan Khadhir dalam al-Qur'an 295

C. Analisis Nilai-nilai Filosofis Ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir dalam Konteks Kekinian 326

1. Kepedulian Ekonomi 326

2. Kepedulian Terhadap Pendidikan Anak 348

3. Kepedulian Terhadap Pendidikan Anak 362

BAB V PENUTUP 375

A. Kesimpulan 375

B. Implikasi Teoritis 380

C. Keterbatasan Studi 381

D. Rekomendasi 382

DAFTAR PUSTAKA 383

RIWAYAT HIDUP 399

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan ke hadirat Allah SWT yang senantiasa melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga buku yang awalnya disertasi ini bisa terbit.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in, dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan buku ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikanya. Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada: Rektor Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasarudin Umar, M.A., Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ

Jakarta sekaligus Promotor Disertasi, Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si., Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A., dan terakhir Promotor Kedua, Dr. Abd. Muid, M.A.

Tidak lupa rasa terima kasih saya sampaikan kepada seluruh dosen, karyawan dan pustakawan serta seluruh civitas akademika Program Pascasarjana PTIQ Jakarta yang telah membantu penulis dalam menyelesaikan pendidikan.

Terakhir, tetapi terpenting, adalah mereka yang mendukung di balik layar, yaitu istri, anak, menantu, dan cucu-cucu tercinta yang selalu mendukung dan memotivasi penyelesaian disertasi ini yang telah mendoakan kepada penulis agar menuntut ilmu hingga akhir hayat.

Penulis menyadari bahwa disertasi ini memiliki kekurangan. Oleh karena itu kritik, saran, dan masukan demi kesempurnaannya sangat diharapkan dari semua pihak. Semoga setiap bantuan yang telah diberikan dibalas Allah dengan kebaikan. Yang pasti, kegelisahan akademik yang penulis tuangkan dan cari solusinya di dalam buku ini adalah hal yang mendasar karena pemahaman tentang dunia spiritual Islam yang sebelumnya dianggap sebagai dunia terpisah dan bahkan meninggalkan dunia kasat mata.

Tidak jarang, pemikiran seperti di atas menjadi alasan semakin jauhnya agama dari masyarakat dan lebih parah adalah semakin jauhnya Islam dari peradaban sehingga tidak muncul lagi peradaban Islam sebagaimana yang pernah hadir di masa lalu, pada masa kejayaan peradaban Islam.

Bagi penulis, berbagai kritik terhadap peran agama Islam di dalam kehidupan dan juga peran agama bagi kemajuan peradaban mengalami kegagalan karena tidak mampu melihat hal yang paling mendasar di dalam agama itu sendiri yaitu teologi dan sisi spiritualnya. Kedua hal itulah yang menjadi penggerak utama sebuah agama dan menentukan apakah sebuah agama bisa bertahan lama atau hilang ditelan zaman. Kemampuan teologi sebuah agama dan sisi spiritualnya untuk beradaptasi dengan zaman dan dinamika manusia yang menentukan manfaat sebuah agama dan juga kemampuannya

untuk bertahan. Islam telah membuktikan kemampuannya bertahan di masa lalu, tapi akankah Islam masih mampu membuktikannya kembali di masa datang?

Yogyakarta, 16 Maret 2021
Penulis

Mu'tashim Billah

INSTITUT PERGURUAN TINGGI ILMU AL-QUR'AN
INSTITUT
PTIQ
JAKARTA

BAB I

PENDAHULUAN

A. LATAR BELAKANG MASALAH

Tidak diragukan lagi bahwa al-Qur'an merupakan kitab suci yang diyakini kebenarannya oleh umat muslim sebagai kalam Allah, karena di dalamnya diyakini memuat ajaran moral universal bagi umat manusia di sepanjang masa.[1] Kalam Tuhan ini, harus dipahami bersamaan dengan iman atau rasa percaya, karena Tuhan sebagai Dzat yang "jauh" berada di luar jangkauan dan nalar manusia serta bersifat immateri telah menghimpun pesan-pesan-Nya di dalam teks. Sehingga tanpa adanya konsep iman, tidak mudah untuk menerima dan memahami pesan-pesan yang tertulis di dalamnya. Hal ini kemudian menjadikan al-Qur'an yang diyakini oleh umat Islam sebagai firman Tuhan itu, sulit diterima oleh pemeluk agama

[1]M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1998, hlm. 27.

lain, dan begitu pula sebaliknya. Oleh karenanya muncul adanya perdebatan, perbedaan penafsiran mengenai hakikat pemikiran Tuhan di balik firman-firman-Nya yang muncul dari zaman ke zaman.[2] Dengan demikian, selalu ada upaya untuk melakukan komunikasi serta dialog dengan teks-teks al-Qur'an secara terus menerus sebagai upaya untuk memahami dan menguak pesan-pesan yang ada di dalamnya, yang seringkali tidak mudah untuk dipahami.

Bagi umat muslim, al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai petunjuk tetapi juga sebagai peringatan *(al-Dzikr)*. Sebagai sebuah kitab petunjuk, al-Qur'an tidak hanya berisi tentang masalah-masalah keagamaan semata (akidah dan syariah), tetapi juga membicarakan masalah-masalah lain yang mencakup berbagai aspek kehidupan manusia (akhlak dan muamalah). Namun demikian, berbagai persoalan yang tercakup di dalam al-Qur'an memang tidak dibicarakan secara detail dan sistematis. Al-Qur'an memberikan petunjuk dengan cara meletakkan dasar-dasar prinsipil mengenai berbagai persoalan tersebut, dan Allah menugaskan kepada Nabi Muhammad SAW untuk memberikan keterangan yang lengkap mengenai dasar-dasar itu di samping juga mewajibkan kepada umat manusia untuk memperhatikan dan mempelajari al-Qur'an.[3] Dari sini kemudian, kandungan maknanya tidak akan pernah habis meskipun diungkap melewati batas ruang dan sejarah oleh para pengkajinya.[4]

Sedangkan sebagai *al-Dzikr,* al-Qur'an menjadi peringatan dari Allah bagi semua umat manusia berkaitan dengan permasalahan hukum, peristiwa-peristiwa masa lampau yang dapat dijadikan pelajaran bagi umat manusia dalam menjalani kehidupan. Untuk

[2]Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutika*, Jakarta: Paramadina, 1996, hlm 6-8.

[3] Q.S. al-Nahl/16:44 dan Q.S. Muhammad/47:24. Ibid... hlm. 33.

[4] Al-Qur'an sendiri merupakan kitab yang diturunkan dalam jangka waktu yang tidak singkat. Al-Qur'an sebagaimana yang ada saat ini merupakan hasil dari proses yang panjang dan berangsur-angsur selama 23 tahun. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an hadir dengan cara-cara dialogis bagi konteks masyarakat saat itu dalam memberikan kritik dan evaluasi. Hal sebagaimana disebutkan di dalam Q.S al-Furqan/25:32, Q.S al-Isra'/17: 106. Demikian juga yang dilakukan oleh para pengkaji al-Qur'an di sepanjang waktu, yang merupakan hasil dari komunikasi dan dialog dengan al-Qur'an di zamannya masing-masing.

menyampaikan peringatan-peringatan kepada umat manusia, al-Qur'an menggunakan berbagai macam bentuk sebagai cara Allah berkomunikasi kepada umatnya melalui Nabi Muhammad SAW. Salah satu bentuk yang dipilih Allah adalah melalui kisah-kisah yang menggambarkan peristiwa kehidupan umat terdahulu.

Di dalam Al-Qur'an terdapat banyak persitiwa-peristiwa yang disuguhkan dalam bentuk kisah. Ada sekitar 1600 ayat yang memuat kisah tentang para Nabi, disamping juga ayat-ayat lain dengan beraneka ragam kisah seperti kisah orang bijak, historiografi, serta orang yang tersohor di masa lalu.[5] Bahkan ada surat-surat yang dikhususkan untuk kisah semata-mata, seperti surat Yusuf, al-Anbiya, al-Qashash dan Nuh. Jumlah tersebut hanya mengenai kisah-kisah yang berkisar pada para Nabi saja, dan tidak mengikutsertakan ayat-ayat yang berisi kisah-kisah non-para Nabi, atau yang lainnya. Hal ini mengindikasikan betapa besar perhatian al-Qur'an terhadap kisah-kisah.

Dari segi proporsi, kisah menempati bagian terbanyak dalam keseluruhan isi al-Qur'an, yaitu terdapat dalam 35 surat dan 1.600 ayat. Meski kisah-kisah ini banyak mendominasi isi al-Qur'an, tetapi ayat-ayat tersebut kurang mendapat perhatian dari para peneliti dan pengkaji al-Qur'an dibandingkan perhatian mereka terhadap ayat-ayat hukum, teologi dan lain sebagainya.[6] Kisah-kisah yang terdapat di dalam al-Qur'an juga disampaikan dengan gaya bahasa yang sangat variatif. Perintah ataupun ajaran moral disampaikan secara tidak langsung sehingga pesan yang disampaikan kepada manusia sebagai penikmat sekaligus sasaran kisah ini bisa mengena. Kisah dalam al-Qur'an mencakup pembahasan tentang akhlak yang dapat mensucikan jiwa, memperindah watak, menyebarkan hikmah dan

[5] A. Hanafi, *Segi-segi Kesusastraan Pada Kisah-kisah al-Qur'an,* Jakarta: Pustaka Alhusna, 1983, hlm. 22. Lihat juga, Claude Gilliot, "Narratives" dalam Jane Dammen MC Auliffe, *Encyclopedia of the al-Qur'an,* Vol. 3, Leiden: Brill, 2004, hlm. 517.

[6] Jumlah ayat kisah yang memuat kisah para nabi ini cukup besar jika dibandingkan dengan ayat-ayat hukum misalnya yang hanya terdiri dari 330 ayat. A. Hanafi, *Segi-segi Kesusastraan Pada Kisah-Kisah al-Qur'an,* hlm. 22.

keluhuran budi. Semua ditegaskan oleh al-Qur'an untuk diambil maknanya, direnungi dan dipikirkan sebagai sumber pelajaran.[7] Kisah-kisah al-Qur'an disebut "sebaik-baik kisah"[8] dan merupakan kisah-kisah kebenaran.[9]

Al-Qur'an memiliki peran penting dalam sejarah, selain sebagai kitab petunjuk yang menjelaskan tentang akidah, halal haram dan lain sebagainya, al-Qur'an juga berisi tentang kisah yang menurut mayoritas ulama benar adanya. Semua tokoh dan peristiwa yang dikisahkan dalam al-Qur'an benar-benar hidup dan pernah terjadi. Keraguan terhadap kisah dalam al-Qur'an harus diperjelas lagi bahwa kisah tersebut benar-benar nyata, sedangkan masalah perincian kisah itu adalah hal lain. Maka penelitian terhadap kisah sangat penting dilakukan untuk memperjelas rincian kisah berdasarkan sumber-sumber yang valid, yaitu al-Qur'an dan hadis serta ilmu-ilmu bantu lainnya untuk menganalisis kisah.[10]

Narasi kisah dalam al-Qur'an pun tentu saja berbeda dengan cerita atau dongeng pada umumnya, karena karakteristik masing-masing kisah yang sangat khas. Kisah-kisah al-Qur'an, umumnya tidak utuh dan runtut serta terpenggal-penggal bertebaran di sela-sela ayat, antara bagian awal, tengah dan akhir kisah. Sebagian penggalan kisah disebutkan secara berulang-ulang. Misalnya seperti

---

[7] Q.S. al-A'raf/7:173

Atau agar kamu tidak mengatakan, "Sesungguhnya nenek moyang kami telah mempersekutukan Tuhan sejak dahulu, sedang kami adalah keturunan yang (datang) setelah mereka. Maka apakah Engkau akan membinasakan kami karena perbuatan orang-orang (dahulu) yang sesat?"

Q.S. Yusuf/12:111.

Sungguh, pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang yang mempunyai akal. (Al-Qur'an) itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya, menjelaskan segala sesuatu, dan (sebagai) petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang beriman.

[8] Q.S. Yusuf/12:3

Kami menceritakan kepadamu (Muhammad) kisah yang paling baik dengan mewahyukan Al-Qur'an ini kepadamu, dan sesungguhnya engkau sebelum itu termasuk orang yang tidak mengetahui.

[9] Q.S. Ali Imran/3:62

Sungguh, ini adalah kisah yang benar. Tidak ada tuhan selain Allah, dan sungguh, Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana.

[10] Shalah A. Fattah, *Kisah-kisah al-Qur'an: Pelajaran dari Orang-orang Terdahulu*, Jilid 2, Terj. Setiawan Budi Utomo, Jakarta: Gema Insani Press, 2000, hlm. 112.

kisah Musa dan Fir'aun yang terdapat di dalam 44 surat, yaitu: *al-Baqarah, Âli Imrân, al-Nisâ, al-Mâidah, al-An'âm, al-A'râf, al-Anfâl, Yûnus, Hûd, Ibrâhîm, al-Isrâ', al-Kahfi, Maryam, Thâha, al-Mukminûn, al-Anbiyâ', al-Hajj, al-Syu'arâ, al-Furqân, al-Naml, al-Qashash, al-Ankabût, al-Sajadah, al-Ahzâb, Shâd, Ghafir (al-Mukmin), al-Zukhruf, al-Dukhân, al-Shaffah, Fushshilat, Qâf, al-Syura, al-Dzariyah, al-Qamar, al-Tahrim, al-Haqqah, al-Muzammil, al-Nazi'at, al-Burûj, al-Fajr, al-Ahqâf, al-Najm, Al-Shaf, dan Al-A'lâ.* Demikian juga kisah Nabi Nuh yang terdapat dalam surat-surat: *Âli Imrân, al-Nisâ, Al-An'âm, Al-A'râf, al-Taubah, Yunus, Hûd, Ibrâhîm, al-Isrâ', Maryam, al-Hajj, al-Furqân, al- Syu'arâ, al-Ahzâb, al-Shaffat, Shâd, Ghafir (al-Mukmin), Qaf, al-Dzariyat, al-Najm, al-Qamar, al-Tahrim, Nuh, al-Anbiya', al-Mukminûn, al-Ankabut, al-Syura dan al-Hadîd*. Dari kenyataan tersebut maka dapat dikatakan kisah-kisah al-Qur'an itu terdapat pada surat-surat al-Qur'an, baik *Makkiyah* maupun *Madaniyah.*[11]

Keunikan dan keistimewaan kisah dalam al-Qur'an ada dalam dua hal. *Pertama,* kisah dalam al-Qur'an memperhatikan aspek kebenaran dan faktualitas bukan imajinasi. *Kedua,* sangat tepat dalam penentuan tujuan dan sasaran dari pemaparan kisah. Maka narasi kisah dalam al-Qur'an bukan berdasarkan konteksnya sebagai karya sastra atau sekedar pelengkap seperti hiasan atau ornamen seperti dalam karya para sejarawan. Dengan gaya dan metode khas pemaparan kisah dalam al-Qur'an bertujuan untuk menumbuhkan kesadaran religius dan edukatif sehingga kisah-kisah tersebut dapat berpengaruh langsung dalam jiwa manusia.[12]

Selain itu, unsur waktu dan tempat juga sering tidak disebutkan, begitu juga dengan karakter fisik tokoh-tokoh kisah yang seringkali tidak menjadi perhatian. Al-Qur'an lebih fokus pada kepribadian tokoh, motivasi dan perilaku-perilakunya. Model dan karakteristik ayat kisah di dalam al-Qur'an ini menunjukkan betapa hebatnya

[11]Nashruddin Baidan, Wawasam Baru Ilmu Tafsir, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hlm 229.

[12]Muhammad Hadi Ma'rifat, ***Kisah-kisah al-Qur'an: Antara Fakta dan Metafora,*** Terj. Azam Bahtiar, Jakarta: Citra, 2013, hlm. 22-23.

al-Qur'an dalam memanfaatkan unsur emosional dan psikologis yang melekat dalam suatu kisah sebagai salah satu senjata untuk berdebat, berdialog, menyampaikan berita gembira, mengancam dan sekaligus menjelaskan dakwah-dakwah Islam. Tidak hanya itu, kisah-kisah al-Qur'an juga digunakan untuk membesarkan hati Nabi Muhammad Saw dan para pengikutnya.[13] Sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Ghazali:

"Keadaan orang-orang yang menjalani suluk adalah kisah-kisah para nabi dan wali. Seperti cerita Adam, Nuh, Ibrahim, Musa, Harun, Zakaria, Yahya, Isa, Maryam, Daud, Sulaiman, Yunus, Luth, Idris, Khadhir, Syu'aib, Ilyas Muhammad, Jibril, Mikail, Malaikat dan lain-lain. Sementara kondisi orang-orang yang mengingkari dan membangkang seperti tentang Namruz, Fir'aun, 'Ad, kaum Luth, kaum Tubba', Ashabul Aikah, kafir Makkah, para penyembah berhala, Iblis, setan, dan lain-lain. Bagian ini berguna untuk menakut-nakuti, memperingatkan dan memberi pelajaran."[14]

Ungkapan al-Ghazali tersebut jelas menunjukkan bahwa kisah dalam al-Qur'an bukan hampa akan makna, namun kisah al-Qur'an sarat akan pesan dan ajaran. Lebih dari itu menurut al-Ghazali, kisah al-Qur'an mencakup misteri-misteri, simbol-simbol, dan isyarat-isyarat yang perlu dipikir panjang.[15] Kisah menjadi salah satu metode al-Qur'an untuk menyampaikan pesan moral dan sejarah dengan daya tarik yang kuat bagi jiwa dan dapat menggugah kesadaran manusia untuk beriman kepada Allah swt. dan berperilaku sesuai dengan ajaran al-Qur'an itu sendiri. Maka kisah-kisah dalam al-Qur'an harus diyakini kebenarannya dan diteladani Karena mengandung hikmah dan pelajaran.[16] Begitu pentingnya kisah, umat Islam dituntut untuk

[13]Muhammad A. Khalafullah, Al-Qur'an bukan Kitab Sejarah; Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah al-Qur'an. Terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftuhin, Jakarta: Paramadina, 2002, hlm 15.

[14]Hâmd Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazali, *Jawâhir al-Qur'ân,* cet V, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983, hlm. 14.

[15]*Ibid*... hlm. 14.

[16]Agil Husain Munawar dan Masykur Hakim, I'jaz al-Qur'an dan Metodologi Tafsir, Semarang: Dian Utama, 1994, hlm. 6.

benar-benar memperhatikannya:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن
تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾

Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Al Quran itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, akan tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman. (Q.S. Yusuf/12: 111).

Cara al-Qur'an "berkisah" ini juga menarik para pengkaji al-Qur'an dari kalangan orientalis. Namun demikian, bagi sebagian besar orientalis, kisah-kisah di dalam al-Qur'an menunjukkan gaya bahasa dan teknik pemaparan yang sangat lemah. Lebih lanjut menurut mereka, al-Qur'an merupakan kitab suci yang membingungkan, tidak sistematis, repetitif, penuh bunga bahasa, dan tidak mudah untuk dipahami, terutama ketika membandingkan bagaimana kisah dalam al-Qur'an sangat tidak kronologis dibandingkan Bibel. Dari sini kemudian, dengan mudahnya mereka menuduh Muhammad telah belajar dari seorang untuk mengarang kisah tersebut dan menganggap bahwa al-Qur'an tidak valid karena terbukti telah memutarbalikkan sejarah.[17]

Apa yang dinyatakan oleh kaum orientalis tersebut, menurut Khalafullah tentu sangat terkait dengan cara pandang yang dipakai disamping juga bisa muncul karena kesalahan umat Islam dalam memandang dan memahami serta menafsirkan kisah-kisah al-Qur'an. Dalam hal ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Khalafullah bahwa pandangan miring seperti di atas terjadi dikarenakan umat Islam

[17]Hâmd Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazali, *Jawâhir al-Qur'ân,* hlm. 16. Muhammad al-Khidr Husayn, *Balâghah al-Qur'ân,* Tunisia: *Dâr al-Nawâdir*, Al-Mahâmî 'Alî Ridhâ al-Husainî, 1971, hlm 104. Sebagai perbandingan adalah Christopher Buck, "Discovering" dalam Andrew Rippin (ed.), *The Blackwell Companion to the Qur'an*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, hlm. 20 dan Montgomery Watt dan Richard Bell, *Introduction to the Qur'an,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1977, hlm. xi.

sudah terlanjur terperosok memakai pendekatan metodologis yang salah dalam memahami isi kandungan kisah-kisah al-Qur'an, yakni dengan menggunakan pendekatan sejarah. Padahal para penafsir seringkali menemui jalan buntu dengan menggunakan pendekatan ini karena unsur-unsur sejarah yang digunakan al-Qur'an dalam kisah-kisahnya seringkali sengaja disamarkan dan tidak disebutkan secara gamblang, seperti waktu dan tempat kejadian, keistemawaan pelakunya, bahkan kadangkala al-Qur'an hanya menyebut sebagian kecil dari suatu peristiwa dan tidak menceritakan secara lengkap.[18]

Lebih lanjut, karena pemahaman Islam telah disibukkan dengan unsur-unsur sejarah, maka jarang sekali para penafsir memberikan porsi yang layak untuk membahas hikmah, nilai dan pesan-pesan yang tersirat dalam kisah tersebut. Kesimpulannya dapat dikatakan bahwa penafsir yang menggunakan metode pendekatan sejarah ini telah terjebak ke dalam penafsiran yang tidak substantif. Selain itu, memahami pengulangan yang ada dalam kisah al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan sejarah ternyata juga tidak dapat membantu penafsir memahami rahasia-rahasia pengulangan kisah. Apalagi jika pengulangan itu membahas satu peristiwa yang sama, unsur-unsurnya serupa dan tempat kejadiannya satu.[19] Dari sini kemudian, menurut Khalafullah penting kiranya mempertimbangkan sebuah metodologi yang tepat dalam menafsirkan dan memaknai ayat-ayat kisah yang ada dalam al-Qur'an, sehingga tujuan dari hadirnya ayat-ayat kisah tersebut dapat difahami dengan baik oleh umat Islam yang menjadikan al-Qur'an sebagai sumber acuan moral dan ajaran.

---

[18]Dengan menggunakan pendekatan sejarah, para penafsir seringkali menjadikan sumber-sumber sejarah dan israiliyyat sebagai bahan rujukan untuk menelusuri unsur-unsur sejarah tersebut, dan tidak jarang mereka hanya memperkirakan saja unsur-unsur yang disamarkan dalam kisah tersebut. Langkah-langkah penafsir dalam menyikapi unsur-unsur sejarah ini mengakibatkan munculnya fenomena-fenomena penafsiran yang beragam dan tidak jarang menemukan kejanggalan. Ketergantungan mufasir kepada pengtahuan sejarah, israiliyat, dan perkiraan analisa, ternyata tidak dapat membantu mereka memecahkan misteri yang menyingkap tabir kisah. Muhammad A. Khalafullan, *Al.Qur'an Bukan Kitab Sejarah*... hlm. 31.

[19]*Ibid*... hlm. 32.

Sementara itu, menurut al-Jabiri, sebuah ayat kisah yang diturunkan kepada Muhammad SAW. itu tentu sangat erat hubungannya dengan kondisi yang dialami oleh Nabi SAW. saat melakukan dakwah, sehingga penurunan ayat-ayat kisah ini juga tidak terlepas dari tujuan penetapan kebenaran tentang wahyu dan risalah yang dibawa oleh Nabi SAW. Dari sini kemudian bagi al-Jabiri, menggali sinergitas antara proses penurunan ayat dengan perjalanan dakwah Muhammad menjadi sangat penting. Tetapi berbeda dengan Khalafullah yang menawarkan pendekatan sastra, al-Jabiri justru tidak memperdulikan unsur kesusastraan dalam peredaksian kisah dan kajian faktual sejarah, karena menurutnya al-Qur'an bukanlah kitab sastra dan juga bukan kitab sejarah, tetapi ia adalah kitab *da'wah dîniyyah.*[20]

Terlepas dari berbagai pendapat para mufassir dan intelektual muslim juga orientalis, yang jelas kisah-kisah yang tertulis di dalam al-Qur'an tidak hanya menarik tetapi juga penting untuk dikaji lebih lanjut. Hal ini karena sebagaimana yang telah penulis ungkapkan sebelumnya, ayat-ayat yang tertulis dalam model kisah ini termuat di dalam 2/3 dari keseluruhan ayat-ayat di dalam al-Qur'an yang menunjukkan betapa sebuah kisah pasti menyimpan kandungan makna yang penting untuk terus digali dan dipahami.

Dalam proses pencarian makna tersebut, seringkali terjadi "tarik menarik" antara teks al-Qur'an yang bersifat sakral transendental dan sejarah kehidupan seorang penafsir yang bersifat dinamis. Hal ini

[20]Sebagai sebuah kitab pegangan dalam dakwah keagamaan, al-Jabiri mengungkapkan visi keagamaan dalam penurunan ayat-ayat kisah, yang secara garis besar adalah: ***Pertama,*** menetapkan wahyu dan risalah yang dibawa oleh Nabi, bahwa hal tersebut adalah benar-benar dari Allah. ***Kedua,*** memberikan nasehat kepada diri Nabi dengan memberikan contoh pada apa yang telah dialami oleh Nabi sebelum dirinya. Visi ini tidak hanya untuk Nabi, tetapi juga untuk umat dan kaumnya secara umum. ***Ketiga,*** menjawab pertanyaan yang diujikan kepada Nabi Muhammad SAW dari kaum Quraisy, dan ***keempat,*** untuk melawan provokasi, tantangan, dan penyerangan kaum Yahudi Madinah terhadap Islam di satu sisi dan kaum Nasrani Najran di sisi lain. Dari sini kemudian, pembacaan kisah al-Qur'an dapat mengurai perjalanan dakwah Muhammad. M. Abed al-Jabiri, ***Madkhal ilâ al-Qur'ân al-Karîm: al-Juz al Awwal fî al-Ta'rîf bi al-Qur'ân.*** Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2006, hlm. 421-422. Mohammad Yahya, "al-Qasas al-Qur'ani Perspektif M. Abed al-Jabiri; Studi atas Karya Serial Diskurkus al-Qur'an", ***Skripsi,*** Jurusan Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010.

kemudian membentuk dua kecenderungan antara keinginan untuk mempertahankan nilai-nilai spiritual dan sosio moral al-Qur'an yang bersifat universal-transendental dan keinginan bagaimana bahasa al-Qur'an agar bisa relevan dengan semangat zaman yang senantiasa mengalami perubahan. Bagaimanapun juga, harus disadari bahwa sejak awal kehadirannya al-Qur'an memang berhadapan dengan realitas sosial dan teologis yang tidak tunggal. Turunnya al-Qur'an dalam tempo yang relatif lama memungkinkan al-Qur'an dapat merespon kejadian aktual masa itu. Sehingga fakta ini juga menuntut para pembaca dan penafsir al-Qur'an untuk memahami al-Qur'an tidak hanya secara normatif-tekstual tetapi juga kontekstual.

Dengan demikian maka, tidak mengherankan jika kemudian muncul tafsir yang tidak tunggal atau beragam terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang mengindikasikan adanya beragam pemahaman dan beragam konteks historis yang melatarinya. Bagaimanapun juga para mufassir menggunakan metode yang berbeda-beda dalam menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan kecenderungan dan latar belakang keilmuan mereka masing-masing.[21] Sehingga muncul berbagai macam corak kitab tafsir yang di antaranya adalah[22] (a) corak sastra bahasa, (b) corak filsafat, (c) corak ilmiyah, (d) corak fiqh, (e) corak tasawuf, dan lain sebagainya.

Beragam tafsir ini juga bisa dilihat dalam kerangka epistemologi tafsir dalam perspektif *the history if idea,* sebagaimana yang dipetakan oleh Abdul Mustaqim ke dalam tiga bagian, (a) Tafsir era formatif dengan nalar quasi kritis, (b) tafsir era afirmatif dengan nalar ideologis dan (c) tafsir era reformatif dengan nalar kritis.[23] Dari

[21]'Abd al-Hayyi Al-Farmawi, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr Mawdhû'i,* t.tp: t.p., t.t., hlm. 18. Sebagai perbandingan Tareem Usama, *Metodologi Tafsir al-Qur'an,* Jakarta: Riora Cipta, 2000, hlm. 5 dan Hasan Hanafi, *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat,* Yogyakarta: Nawesea, 2007, hlm. 18-45.

[22]Lihat Muhammad Husein Ad-Dzahabi, *Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1961. Sebagai perbandingan Ignaz Goldziher, *Madzhâhib al-Tafsîr al-Islâmi,* terj. 'Abd al-Halim al-Najjar, Bagdad: Maktabah al-Khanji dan al-Misma, 1995 dan JJG Jansen, *The Interpretation of The Kor'an in Modern Egypt,* Leiden: EJ. Brill, 1974.

[23]Maksud dari istilah Formatif dengan nalar Quasy-kritis adalah gambaran promordialisme Islam. Hal ini dimulai pada masa rasul dan sahabat, sebagai peletak batu pertama ajaran Islam, sumber penafsiran, tidak lepas dari sosok rasul sebagai panutan dari setiap informasi yang didapat

sini Abdul Mustaqim memperlihatkan bagaimana perkembangan tafsir al-Qur'an yang mempunyai kesinambungan paradigma dan bangunan epistemologi tafsir pada masing-masing kurun waktu. Meski dipetakan menjadi tiga bagian, tetapi kategorisasi periodik ini tidak bisa dilakukan secara rigit, karena akan muncul kesan generalisasi terhadap produk tafsir di setiap zaman. Hal ini misalnya, pada tafsir era formatif, ternyata juga bisa didapati penafsir yang cukup rasional seperti Ibnu Abbas dan sebaliknya pada era reformatif, tidak sedikit didapati produk-produk tafsir yang menggunakan nalar quasi kritis atau sangat tekstual dan normatif.

Dalam penelitian ini, penulis akan memperlihatkan bagaimana dinamika penafsiran ini juga terjadi pada penafsiran ayat-ayat kisah, yakni terhadap salah satu kisah Nabi di dalam al-Qur'an, yang dalam hal ini adalah kisah Musa. Kisah Musa merupakan kisah yang paling sering dibahas di dalam al-Qur'an dan tersebar dalam berbagai surat di dalam al-Qur'an. Musa juga merupakan Nabi yang diceritakan cukup detail dan lengkap dalam al-Qur'an. Bahkan beberapa diantaranya diceritakan secara berulang. Ada sekitar 30 kali pengulangan kisah Musa, meskipun pengulangan ini tidak secara keseluruhan kisah. Menurut Sayyid Quthb pengulangan tersebut tentunya bukan tanpa arti, pengulangan juga dikarenakan adanya kesesuaian-kesesuaian tertentu dalam rangkaian kalimat dan munasabah dalam surat.[24]

Di antara sekian kisah menarik tentang Musa di dalam al-Qur'an,

---

dalam penjelasan ayat-ayat, akan tetapi pasca wafatnya rasul, tradisi penafsiran dilakukan oleh para sahabat seperti 'Abdullah ibn 'Abbas, (W. 687 M), Abdullah ibn Mas'ud (w. 653 M), Ubay ibn Ka'ab (w. 640 M), Zayd ibn Tsabit (w. 665 M) dan sebagainya memiliki kesamaan sumber penafsiran. Era afirmatif nalar-ideologi tafsir yang dibangun mengandung unsur kepentingan politis golongan, mengingat bahwa pada abad ke 3-8 hijriyah kajian tentang ilmu kalam menjadi tema sentra umat Islam hingga memunculkan golongan dan paham yang beragam. Sedangkan era reformatif Nalar-Kritis, pada fase ini pembaharuan tafsir al-Qur'an dilalui dengan menempatkan al-Qur'an sebagai firman Allah yang *sâlih li kulli zamân wa al-makân* (relevan dalam setiap waktu dan kondisi) dan menjadi paradigm tafsir pada fase ini. Dengan demikian tafsir bi al-ra'y menjadi kecenderungan corak penafsiran dengan menggunakan metode tematik. Sedangkan perangkat metodologi penafsir lebih menggunakan pendekatan linguistic dan interdisipliner ilmu pengetahuan sesuai dengan tema yang akan diangkat menjadi judul pembahasan. Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* Yogyakarta: LKiS, 2012, cet III, hlm. 31-51.

[24]Sayyid Quthb, *Al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur'ân,* Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1994, hlm. 128.

salah satunya adalah terkait dengan pertemuannya dengan seorang hamba yang sholeh, yang selama ini dikenal dengan sebutan Khadhir. Menurut jumhur mufassir, tokoh yang penuh misteri yang ditemui Musa AS untuk dimintai ilmunya adalah *al-Khadhir*. Meskipun pada umumnya sering disebut dengan Khidhir, tetapi dalam penelitian ini penulis menyebutnya dengan Khadhir karena di beberapa kitab hadis seperti *shahih al-Bukhari, Shahih Muslim* menyebutkan nama hamba shalih itu adalah *al-Khadhir*.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّمَا سُمِّيَ الْخَضِرَ أَنَّهُ جَلَسَ عَلَى فَرْوَةٍ بَيْضَاءَ، فَإِذَا هِيَ تَهْتَزُّ مِنْ خَلْفِهِ خَضْرَاءَ.

Dari Abu Hurairah r.a., dari Nabi saw. bersabda "Asal-usul dinamakan al-Khadhir karena ia biasa duduk di atas pakaian terbuat dari bulu binatang yang berwarna putih. Dan apabila pakaian itu bergerak-gerak (bulunya melambai-lambai) akan tampak dari baliknya warna kehijauan."[25]

Kisah ini dibahas secara panjang lebar di dalam surat al-Kahfi mulai dari ayat 60 hingga ayat 82. Narasi kisah Musa yang terdapat dalam surat al-Kahfi merupakan satu diantara kisah yang memiliki struktur yang lengkap, layaknya sebuah cerpen dan dalam satu rangkaian yang utuh serta tidak ada pengulangan. Berbeda dengan kisah Musa yang lain yang banyak diulang penyebutannya, seperti kisah kelahiran Musa,[26] kisah Musa diangkat menjadi Nabi,[27] kisah Musa meminta nabi Harun menjadi pembantunya,[28] dan Kisah Musa

[25]Abî 'Abdillâh Muhammad ibn Ismâ'îl al-Bukhâri, *Shahîh Bukhâri*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1401 H/1981 M), Kitab: *Bud'i al-Khalq*, bab: *Hadîs al-Khadhir ma'a Mûsa 'Alaihimassalâm*, nomor hadits: 3150.

[26]Kisah kelahiran Musa As diceritakan dalam beberapa tempat, yaitu pada Q.S. al-Qashash/28:7-13 dan Q.S. Thaha/20:37-40.

[27]Kisah Musa diangkat menjadi nabi disebutkan beberapa kali dalam beberapa tempat, yaitu dalam Q.S. Thaha/20:9-16, Q.S. al-Naml/27:7-9, Q.S. al-Qasas: 29-30 dan secara singkat dalam surat Q.S. Q.S. al-Nazi'at/79:15-16.

[28]Kisah ini diceritakan dalam Q.S. Thaha/20:25-36, Q.S. al-Syu'ara/26:12-14, Q.S al-Qashash/28:33-34,

menunjukkan mukjizat[29].

Membaca kisah Musa dan hamba yang sholeh layaknya membaca sebuah narasi atau cerpen karena di dalamnya jelas terlihat adanya tema, tokoh, plot, dan lain sebagainya. Sosok Musa sendiri tentunya merupakan sosok Nabi yang cukup dikenal dan sering disebut di dalam al-Qur'an, namun sebaliknya sosok hamba yang sholeh selama ini menjadi sosok yang cukup kontroversial dan misterius di kalangan masyarakat muslim. Bahkan sebagian umat muslim menganggapnya sebagai sebuah mitos. Hal ini dikarenakan data tentang hamba yang sholeh yang kemudian banyak disebut sebagai Khadhir ini memang sangat minim dibandingkan dengan Nabi-nabi yang lain. Di dalam al-Qur'an nama Khadhir juga tidak disebutkan dengan jelas. Al-Qur'an hanya menyebutnya sebagai sosok hamba yang shaleh yang kemudian ditafsirkan oleh para mufassir sebagai sosok Khadhir.

Penafsiran terhadap kisah Musa dan Khadhir sendiri seringkali hanya berhenti pada atas narasi kisah tanpa bisa mengambil nilai dan hikmahnya dalam bingkai konteks saat ini. Bahkan beberapa tafsir hanya berkutat pada analisa tentang peristiwa yang terjadi seperti siapa sebenarnya sosok hamba yang sholeh (baca: Khadhir) dan, tempat pertemuan keduanya. Hal ini bisa dilihat dalam tafsir-tafsir klasik,[30] di mana secara umum model yang diterapkan penafsir klasik dalam menuturkan kisah Musa cenderung bersifat semantis, sehingga dimensi penceritaannya masih tidak berbeda dengan apa yang tertuang di dalam al-Qur'an, atau dengan kata lain tidak ada makna baru di luar apa yang diekspresikan al-Qur'an.

Dari sini kemudian, penulis akan memperlihatkan bagaimana

[29]Secara keseluruhan, potongan kisah Musa ini terletak dalam enam surat dengan 31 ayat. Di antaranya Q.S al-A'raf/7:107-108 dan 115-118, Q.S. Yunus/10:80-82, Q.S. Thaha/20:17-23 dan 65-69, Q.S. al-Syu'ara/25:32-33 dan 42-45, Q.S. al-Naml/27:10-12, dan Q.S. al-Qashash28:31-32.

30 Contoh kitab tafsir klasik di antaranya adalah *Tafsîr Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân* karya al-Thabari, *Tafsîr al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl* karya al-Zamakhsyari, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* karya Ibnu Katsir, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl* karya al-Baidawi dan *Tafsîr al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* karya al-Qurthubi. Kitab-kitab tafsir tersebut dikatagorikan sebagai kitab tafsir klasik karena ditulis sebelum abad ke-19.

dinamika penafsiran terhadap ayat kisah Musa dan Khadhir dalam tiga kitab tafsir yakni tafsir *Al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs* karya Al-Fairuzabadi, Tafsir *Lathâif al-Isyârât* karya Imam al-Qusyairi, dan Tafsir *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* karya Syihabuddin Sayyid Mahmud al-Alusi. Ada beberapa alasan mengapa penulis mengambil ketiga tafsir tersebut, yang pertama adalah karena tafsir *al-Miqbâs* merupakan salah satu himpunan tafsir dari karya Ibn Abbas, sahabat Nabi yang dikenal sebagai pemimpin para penafsir *(Abu al-Tafsîr)*.[31] Sebagaimana diketahui, ketenaran Ibnu Abbas dalam bidang tafsir tidak bisa diragukan lagi, sehingga dia dijadikan sandaran oleh para sahabat dalam tafsir dan fatwa, karenanya Ibn Abbas banyak mendapat gelar atau julukan yang menunjukkan keahliannya dalam keilmuan khususnya tafsir.[32] Dalam tafsir *al-Miqbâs,* al-Fairuzabadi juga menghimpun penafsiran Ibnu Abbas tentang kisah Musa dan hamba yang sholeh. Dari penafsiran yang berdasarkan riwayat dari Ibnu Abbas tentang kisah Musa Khadhir inilah kemudian menjadi rujukan bagi penafsir-penafsir belakangan dalam menafsirkan ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir. *Kedua,* Kitab tafsir *Lathâif al-Isyârât* karya al-Qusyairi dan kitab tafsir *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* karya Syihabuddin Sayyid Mahmud al-Alusi, keduanya merupakan kitab tafsir bercorak sufi. Pilihan untuk mengambil dua tafsir sufi ini karena kisah tentang Musa dan hamba yang sholeh ini cukup populer di kalangan para sufi. Bahkan sosok Khadhir cukup melekat dalam tradisi sufi[33] Tafsir *Lathâif al-Isyârât* karya al-

[31]Manna al-Qattan, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân,* Beirut: Muassasah al-Risalah, 1994, hlm. 382.

[32]Beberapa gelar yang diberikan kepada Ibn Abbas di antaranya adalah *Bahr al-'Ilm* (Lautan Ilmu), *Habr al-Ummah* (ulama ummat), *Turjumân al-Qur'ân* (Juru Tafsir al-Qur'an), *Raîs al-Mufassirûn* (Pemimpin Para Penafsir), *al-Bahr* (Lautan), *Habr al-Qur'ân* (ulama al-Qur'an). Abd al-Halim al-Najar, *Tahqîq Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmî li al-A'lâm al-Mustashtiq Ignaz Goldziher,* Mesir: Maktabah al-Khanji, 1955, hlm. 83.

[33]Dalam Sufisme, Khadhir dikaitkan dengan air kehidupan. Karena ia minum air keabadian ia digambarkan sebagai orang yang telah menemukan sumber kehidupan, "Pemuda yang Abadi." Dia adalah panduan misterius dan suci abadi dalam kesalehan Islam yang populer. Khadhir telah memperoleh reputasi besar dan popularitas dalam tradisi Sufi karena perannya sebagai inisiator. Melalui cara ini datang beberapa tarekat sufi yang mengklaim inisiasi (mendapat pencerahan) melalui Khadhir dan menganggap dia tuannya. Khidr dengan demikian menjadi simbol "jalan ketiga" kepada

Qusyairi merupakan kitab tafsir sufi pertama di era pertengahan yang menafsirkan seluruh ayat-ayat al-Qur'an secara lengkap 30 juz dari surat al-Fatihah hingga surat al-Nas.[34] Sedangkan tafsir *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* karya al-Alusi merupakan kitab tafsir sufi modern karena tafsir ini lahir setelah abad 19. Ketiga tafsir di atas menurut penulis menjadi penting untuk dikaji dalam rangka untuk melihat perkembangan dan dinamika penafsiran ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir dari era awal tafsir hingga era modern.

B. PERUMUSAN MASALAH

Dari latar belakang di atas, kemudian muncul beberapa masalah, antara lain, adalah sebagai berikut:

1. Mengapa kisah Musa dan hamba sholeh ini menarik untuk dikaji?
2. Apa hikmah di balik ayat-ayat kisah pertemuan Musa dan hamba saleh?
3. Siapakah sosok hamba saleh yang dimaksudkan dalam kisah Musa?
4. Mengapa seorang hamba yang sholeh tersebut dimunculkan dalam kisah kehidupan Musa?
5. Bagaimana kisah pertemuan Musa dan hamba yang saleh, jika dilihat dalam perspektif sufistik?
6. Apa relevansi kisah Musa dan hamba yang saleh itu bagi konteks pembaca saat ini?

Dari berbagai permasalahan diatas, penulis hanya akan menfokuskan penelitian ini pada dinamika penafsiran terhadap kisah Musa dan Khadhir yang terdapat didalam al-Qur'an surat al-Kahfi ayat 60-82. Atas dasar itulah, maka masalah pokok kajian penelitian

---

pengetahuan tentang Allah, murni dan supranatural terus-menerus, memberikan akses ke misteri ilahi *(ghaib)* itu sendiri. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam,* Chapell Hill USA: The University of Nort Caroline Press, 1979, hlm. 202.

[34]Hal ini berbeda dengan tafsir sufi yang muncul sebelum al-Qusyairi yang hanya menafsirkan sebagian ayat-ayat al-Qur'an. Dua kitab tafsir sufi yang lahir sebelum tafsir sufi al-Qusyairi adalah kitab *al-Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm* yang ditulis oleh al-Tustari (w. 282) dan kitab *Haqâiq al-Tafsîr* yang ditulis oleh al-Sulmi (w.412).

ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimanakah dinamika penafsiran terhadap ayat ayat kisah Musa dan Khadhir dalam al-Qur'an surat al-Kahfi ayat 60-82?
2. Faktor-faktor apa saja yang menyebabkan adanya ragam dan dinamika penafsiran terhadap ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir tersebut?
3. Apa nilai-nilai filosofis ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir ini bagi konteks kekinian?

C. TUJUAN PENELITIAN

1. Al-Qur'an diyakini sebagai kitab petunjuk bagi seluruh umat manusia. Oleh karena itu, penting kiranya untuk mengungkap nilai-nilai al-Qur'an, melalui penjabaran dan penafsiran, sehingga bisa dengan mudah dipahami oleh manusia dari berbagai tingkat intelektual dan latar belakang sosial dan kultural.
2. Salah satu upaya untuk mengkaji nilai-nilai al-Qur'an adalah dengan melakukan penelitian terkait dengan ayat-ayat kisah, dimana rangkaian ayat-ayat kisah ini berbeda dengan ayat-ayat pada umumnya yang dinarasikan secara lebih lugas dan jelas. Oleh karena itu kajian tentang ayat-ayat kisah (kisah Musa dan Khadhir) ini menjadi sangat penting. Karena penelitian ini mengungkap dinamika penafsiran ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir di dalam al-Qur'an. Maka penelitian ini juga bertujuan untuk mengungkap faktor-faktor yang mempengaruhi ragam dan kontinuitas penafsiran kisah Musa dan Khadhir di dalam al-Qur'an.
3. Dengan demikian, melalui penelitian ini, diharapkan bisa melihat perkembangan penafsiran ayat kisah Musa dan Khadhir dari penafsiran yang telah ada sebelumnya, serta bisa mengembangkannya sehingga relevan bagi konteks kekinian.

D. KAJIAN PUSTAKA

Untuk menemukan posisi penelitian ini dalam kajian yang

membahas metodologi pembacaan kisah dalam al-Qur'an, penulis telah melakukan penelitian pendahuluan terhadap sejumlah literatur. Setidaknya ada dua golongan besar dalam kesarjanaan Islam yang mengkaji kisah di dalam al-Qur'an. *Pertama* adalah golongan yang memposisikan kisah dalam al-Qur'an sebagai konteks peristiwa sejarah yang nyata terjadi dan bukan khayalan semata. Pendapat ini diwakili oleh Manna' Khalil al-Qattan dalam karyanya *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân.* Al-Qattan mengupas persoalan kisah al-Qur'an dari aspek pengertian, ragam bentuk, hikmah keberadaannya di dalam al-Qur'an dan juga pengaruh dalam pendidikan dan pengajaran.[35] Dalam hal ini al-Qattan sama sekali tidak masuk dalam wilayah kisah al-Qur'an secara mendalam untuk mengungkap kandungannya. *Kedua* adalah golongan yang menolak pandangan pertama dan sejak awal menyatakan bahwa al-Qur'an bukan kitab sejarah. Golongan ini diwakili oleh para sarjana muslim kontemporer seperti Muhammad Ahmad Khalafullah dalam bukunya yang berjudul *"Al-Fann al-Qashâsh fî Al-Qur'ân al-Karîm,*[36] Sayyid Quthb dalam karyanya *al-Tashwîr al-Fanni fî al-Qur'ân,*[37] dan Muhammad 'Abid al-Jabiri dalam bukunya *Madkhal ilâ al-Qur'ân al-Karîm.*[38]

Buku-buku ini secara keseluruhan membahas tentang kisah dan seluk beluknya. Sebagai seorang kritikus sastra, Khalafullah menyatakan bahwa banyak di antara kisah-kisah dalam al-Qur'an hanyalah fiktif belaka alias tidak memiliki ikatan historis yang kuat. Baginya kisah di dalam al-Qur'an merupakan tamsil (perumpamaan) yang padat dengan nilai dan makna, dan yang utama pada kisah-kisah tersebut terletak pada dimensi makna yang terkandung di dalamnya. Sementara itu, Sayyid Quthb sebagaimana al-Jabiri mengungkapkan bahwa al-Qur'an sebagai kitab dakwah keagamaan

[35]Manna Khalil al-Qattan, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân,* Kairo: Mansyurat al-'Asr al-Hadis, 1973. hlm. 305-311

[36]Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fann al-Qashashi fî al-Qur'ân,* Kairo: Dar al-Saqafiyyah, 2002.

[37]Sayyid Quthb, *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur'ân,* Kairo: Dar al-Syuruq, 2004, hlm. 143-190.

[38]Muhammad Abid al-Jabiri, *Madkhal ilâ al-Qur'ân al-Karîm,* Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyah, 2006.

(*da'wah al-dîniyyah*) menjadikan kisah sebagai salah satu perantara untuk menyampaikan dakwah tersebut dan menetapkan kebenaran.[39] Di sini Sayyid Quthb juga menggunakan pendekatan sastra dalam memahami kisah.

Beberapa penelitian yang muncul untuk mengkaji pemikiran para tokoh di atas juga bermunculan, diantaranya adalah karya Arina Manasikana yang berjudul *Pendekatan Kesusastraan terhadap Kisah-kisah al-Qur'an Kajian atas Al-Fann al-Qashâsh fî Al-Qur'ân al-Karîm.*[40] Di sini Arina mengkaji pemikiran Ahmad Khalafullah secara kritis dan mendalam dari sisi metodologinya dalam perspektif al-Qur'an. Senada dengan Arina, Muhdar juga mengkaji pemikiran Ahmad Khalafullah dari sisi metodologinya, dalam skripsinya yang berjudul; *al-Qashash al-Qur'âniyyah fî Nazr Muhammad Ahmad Khalafullâh fî Kitâbih al-Fann al-Qashash fî al-Qur'ân al-Karîm Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyyah.*[41] Hanya saja berbeda dengan Arina, Muhdar mengkaji dalam perspektif studi kesusastraannya. Kemudian kajian tentang Ahmad Khalafullah yang dikomparasikan dengan Sayyid Quthb ditulis oleh Ade Alimah dengan judul *Kisah dalam al-Qur'an Studi Komparatif antara Pandangan Sayyid Quthb dan M. A Khalafullah.*[42] Selain kajian terhadap pemikiran M A Khalafullah dan Sayyid Quthb, kajian terhadap pemikiran al-Jabiri terkait dengan kisah al-Qur'an ditulis oleh Mohammad Yahya dalam skripsinya yang berjudul *Al-Qashash al-Qur'ânî* Perspektif M. Abed al-Jabiri: Studi atas Karya Serial Diskursus al-Qur'an.[43]

Sedangkan karya ilmiyah yang membahas tentang kisah Musa

---

[39]Sayyid Quthb, *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur'ân*... hlm. 119.

[40]Arina Manasikana, "Pendekatan Sastra terhadap Kisah-kisah al-Qur'an: Kajian atas al-Fann al-Qasasi fi al-Qur'an al-Karim", *Skripsi,* Fakultas Ushuludduin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2002.

[41]Muhdar, "al-Qashâs al-Qur'âniyyah fî Nazr Muhammad Ahmad Khalafullah fî Kitâbih al-Fann al-Qashâsi fî al-Qur'ân al-Karîm: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah", *Skripsi,* Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1998.

[42]Ade Alimah, "Kisah dalam al-Qur'an: Studi Komparatif antara pandangan Sayyid Quthb dan M.A Khalafullah, *Skripsi,* Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2002.

[43]Mohammad Yahya, "Al-Qasas al-Qur'ani Perspektif M. Abed Al-Jabiri; Studi atas Karya Serial Diskursus al-Qur'an, *Skripsi,* Fakultas ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010.

dalam al-Qur'an di antaranya adalah karya Istnan Hidayatullah yang berjudul *Kisah Musa dan Khadhir dalam al-Qur'an Surat al-Kahfi 66-82; Studi Kritis dengan Pendekatan Semiotika Roland Barthes,* dalam kajiannya Istnan mencoba untuk mengaplikasikan teori semiotika Roland Barthes dalam memahami kisah pertemuan antara Musa dan Nabi Khadhir. Penggunaan teori yang notabene dari "barat" ini menurut penulisnya penting dilakukan sebagai upaya untuk menggali makna yang lebih mendalam yang terdapat di dalam kisah tersebut yang bagi penulisnya belum terlihat di dalam interpretasi para ulama yang ada selama ini.[44] Senada dengan itu, Abdul Mukhlis juga membahas kisah Musa dan Khadhir dengan pendekatan yang sama dalam karya tesisnya yang berjudul *Bahasa Al-Qur'an; Analisis Semiotik atas Kisah-kisah dalam Surah al-Kahfi.* Namun demikian berbeda dengan Istnan yang hanya menfokuskan kajiannya pada kisah Musa dan Nabi Khadhir, Abdul Mukhlis mengkaji semua kisah yang terdapat di dalam surat al-Kahfi, mulai dari kisah para ashhabul Kahfi, kisah pertemuan antara Musa dan Khadhir dan juga kisah Dzul Qurnain.[45] Rizal Faiz Muhammad dalam skripsinya *Nilai-nilai Pendidikan Islam dalam Al-Qur'an; Studi Kisah Khadhir dan Musa As,* mengkaji tentang kisah Khadhir dan Musa yang dikaitkan dengan pendidikan dalam hal ini melihat relevansinya terutama dalam pendidikan akhlak dan hikmah.[46]

Selain itu, terdapat kajian terhadap kisah Musa dan Nabi Khadhir yang terdapat di dalam kitab-kitab tafsir, di antaranya adalah tesis karya Faik Muhammad yang berjudul *Kisah Musa dan Nabi Khadhir; Studi Kitab Tafsîr al-Mishbâh dan Tafsîr al-Marâghî.*[47] Tulisan Faik

[44]Istnan Hidayatullah, " Kisah Musa dan Khadhir dalam al-Qur'an Surat al-Kahfi: 66-82; Studi Kritis dengan Pendekatan Semiotika Roland Barthes", ***Skripsi,*** fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.

[45]Abdul Mukhlis, "Bahasa Al-Qur'an; Analisis atas Kisah-kisah dalam Surah al-Kahfi", ***Tesis,*** program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.

[46]Rizal Faiz Muhammad , "Nilai-nilai Pendidikan Islam dalam Al-Qur'an; Studi Kisah Khadhir dan Musa As", ***Skripsi,*** Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007.

[47]Faik Muhammad, "Kisah Musa dan Nabi Khadhir; Studi Kitab Tafsir al-Misbah dan Tafsir Al-Maraghi, ***Tesis,*** Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013.

Muhammad ini memperlihatkan bagaimana penafsiran terhadap kisah Musa dan Khadhir yang terdapat di dalam kitab *Tafsîr al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab dan kitab tafsir karya Musthafa al-Maraghi. Dalam tafsirnya, M. Qurais Shihab lebih luas menjelaskan kisah itu dengan menjelaskan pertemuan Musa dengan Nabi Khadhir dengan ilmu tasawufnya dengan lebih rasional. Dalam menafsirkan ayat ini M. Quraish Shihab juga banyak merujuk kepada penafsir lainnya seperti Thahir Ibn Asyur, al-Biqo'i, dan Thaba'thaba'i. Sedangkan al-Maraghi sekedar memaparkan kisah Musa dan Khadhir secara naratif dengan merujuk kepada hadits sebagai landasan argumennya.[48]

Karya Moh. Toha Mahsun yang berjudul *Kisah Musa dan Khadhir dalam Surat al-Kahfi; Studi atas Penafsiran Al-Qusyairi dalam Kitab Lathâif Al-Isyarat,*[49] juga karya Abdul Mustaqim yang berjudul *Kisah Musa dalam Surat al-Kahfi; Studi Perbandingan antar Tafsir Ruh al-Ma'ani dan al-Maraghi.*[50]

Selain kajian tentang kisah Musa dan Khadhir, beberapa kisah Musa juga banyak dikaji, di antaranya adalah karya Ibtisam Walidatul Musa dalam skripsinya *Pengulangan Kisah Musa as dalam al-Qur'an dan Nilai-nilai yang Terkandung; Studi Tafsir Tematik,*[51] Menurut Ibtisam, pengulangan kisah Musa AS dalam al-Qur'an mengandung beberapa nilai di dalamnya, yakni nilai historis, nilai teologis, dan nilai moral. Nilai historis dalam Musa AS di antaranya menunjukkan korelasi antara kisah Musa as dengan dakwah Nabi Muhammad SAW, yaitu adanya beberapa persamaan antara kedua nabi tersebut. Nilai teologis dalam kisah Musa as adalah nilai-nilai keagamaan

[48]Faik Muhammad, "Kisah Musa dan Nabi Khadhir; Studi Kitab Tafsir al-isbah dan Tafsir al-Maraghi, *Tesis,* Konsentrasi Studi al-Qur'an dan Hadis, Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013

[49]Moh. Toha Mahsun, "Kisah Musa dan Khadhir dalam Surat al-Kahfi; Studi atas Penafsiran Al-Qusyairi dalam Kitab Lathaif Al-Isyarat", *Skripsi,* Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.

[50]Abdul Mustaqim , "Kisah Musa dalam Surat al-Kahfi; Studi Perbandingan antar Tafsir Ruh al-Ma'ani dan al-Maraghi", *Skripsi,* Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1996.

[51]Ibtisam Walidatul Musa, "Pengulangan Kisah Musa as dalam al-Qur'an dan Nilai-nila yang Terkandung; Studi Tafsir Tematik", *Skripsi,* Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2012.

yang berkaitan dengan ketuhanan, rasul dan mukjizat. Adapun nilai moralnya adalah kisah Musa as adalah untuk memperkuat keyakinan Nabi Muhammad SAW bahwa dakwah yang diembannya bukan untuk membebani beliau dalam menghadapi kaum kafir.

Kuni Masrokhati dalam skripsinya *Dialog Musa dengan Allah dalam Al-Qur'an,*[52] menjelaskan tentang dialog Musa as dengan Allah SWT dalam al-Qur'an dan tradisi penafsiran. Konstruksi dialog Musa dengan Allah SWT dalam al-Qur'an merupakan salah satu ragam dari rangkaian kisah Musa as yang panjang. Secara umum, konstruksi kisah ini diturunkan di Makkah, dimana terdapat relasi antara kisah Musa dengan Nabi Muhammad SAW yaitu dalam hal menentang sebuah otoritas tiran yang berkuasa.[53] Kisah Musa juga dibahas dalam tulisan Ahmad Muhammad Diponegoro dalam tesisnya *Tafsir Ilmi Kisah Adam dan Musa dalam Surat al-Baqarah; Studi Terhadap al-Qur'an dan Tafsirnya Kementrian Agama,* Namun demikian kisah Musa yang dibahas disini hanya terbatas di dalam surat al-Baqarah dalam tafsir Kementerian Agama.[54]

Dalam *Jurnal Adabiyyat*, sebuah tulisan karya M. Faisol berjudul "Struktur Naratif Kisah Nabi Khadhir dalam al-Qur'an". Menurutnya struktur naratif pada Kisah Khadhir dalam al-Qur'an cukup sederhana, tidak kompleks seperti kisah-kisah panjang yang lain. Dalam istilah ilmu balaghah struktur kisah Khadhir ini berstruktur I'jaz, yaitu kisah yang penuh dengan makna dan kaya akan pesan. Pesan yang disampaikan dapat diterima dengan baik dan tidak bertele-tele. Dengan struktur naratif seperti itu kisah Nabi Khadhir dalam al-Qur'an bertujuan memperkuat keimanan umat Islam kepada Allah SWT.[55] Artikel ini hanya membahas kisah Nabi Khadhir dari sudut

[52]Kuni Masrokhati, "Dialog Musa dengan Allah dalam Al-Qur'an", *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008.

[53]Kuni Masrokhati, "Dialog Musa dengan Allah dalam Al-Qur'an"... hlm. 77.

[54]Ahmad Muhammad Diponegoro, "Tafsir Ilmi Kisah Adam dan Musa dalam Surat al-Baqarah; Studi terhadap Al-Qur'an dan Tafsirnya Kementerian Agama", *Disertasi,* Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2013.

[55]M. Faisol, "Struktur Naratif Cerita Nabi Khadhir dalam Al-Qur'an", *Adabiyyât: Jurnal Bahasa dan Sastra* , vol. 10, no. 2, Yogyakarta: Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga,

pandang struktur naratif saja, tidak sampai pada tahap penemuan makna baru.

Netton, dalam artikelnya "Towards a Modern Tafsir of surat al-Kahf: Structure and Semiotics," dengan menggunakan pendekatan struktur dan semiotika mencoba untuk menafsirkan kisah-kisah yang terdapat di dalam surat al-Kahfi. Surat al-Kahfi selama ini dianggap sebagai surat yang sangat tidak sistematis karena di dalamnya terdapat beberapa kisah dengan alur yang berbeda satu sama lain. Ada kisah Ashabul Kahfi, kisah tentang Dzul Qarnain, kisah tentang Ya'juj dan Ma'juj serta kisah tentang Musa dan Khadhir. Dengan pendekatan strukturalisme dan semiotika, Netton justru membuktikan bahwa kisah-kisah yang terdapat di dalam surat al-Kahfi ini merupakan kisah yang sangat sistematis yang menunjukkan berbagai peran manusia yang ada di muka bumi ini. Berbeda dengan Netton, yang menggunakan pendekatan strukturalisme ini untuk melakukan kajian terhadap rangkaian semua kisah yang ada dalam surat al-Kahfi, penulis akan menggunakan pendekatan strukturalisme disertai dengan pendekatan hermeneutic dalam melakukan kajian terhadap kisah Musa dan Khadhir.[56]

Dari berbagai kajian dengan kisah Musa dan Khadhir di dalam al-Qur'an, maka bisa dilihat bahwa kajian terhadap dinamika penafsiran Musa dan Khadhir dan nilai-nilai filosofis yang terkandung di dalamnya belum menjadi fokus kajian para peneliti sebelumnya. Di sinilah kemudian penelitian ini akan menemukan orisinalitasnya yang tentu saja akan menghasilkan hal berbeda dengan penelitian-penelitian yang telah dilakukan sebelumnya. Dengan demikian, penelitian tentang dinamika penafsiran dan nilai-nilai filosofis terhadap ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir ini diharapkan bisa melengkapi penelitian-penelitian yang telah ada sebelumnya.

2011. hlm. 233.

[56]Netton, "Towards a Modern Tafsir of Surat al-Kahf: Structure and Semiotics", *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 2, no. 1, Tahun 2000. hlm. 67-87.

E. KERANGKA TEORI

Secara etimologi tafsir bisa berarti: *al-îdhâh wa al-bayân* (penjelasan), *al-kasyf* (pengungkapan) dan *al-lafzh al-musykil 'an al-murâd kasyf* (menjabarkan kata yang samar). Berbicara tentang tafsir, maka kita tidak hanya mendapati beragam kitab tafsir, tetapi juga beragam definisi tafsir jika dilihat dari berbagai paradigma. Terdapat beberapa definisi tafsir, di antaranya sebagaimana yang dijelaskan oleh Abdul Mustaqim yang meminjam istilah dari Hamim Ilyas, definisi tafsir ditinjau dari paradigma teknis adalah ilmu yang mengkaji tentang teknis dan tata cara mengucapkan lafadz-lafadz al-Qur'an, apa yang ditunjukkan oleh lafadz-lafadz tersebut, hukum-hukum lafadz tersebut, baik ketika berdiri sendiri mauupun ketika telah tersusun dalam suatu kalimat, termasuk pula mengkaji makna-makna yang terkandung di dalamnya, dan hal-hal lain yang mendukung kesempurnaan penafsiran, seperti ilmu *nâsikh mansûkh, sabab al-nuzûl* dan lain-lain.[57]

Sementara itu, definisi tafsir jika ditinjau dari paradigma fungsional adalah ilmu yang digunakan untuk memahami Kitab Allah (al-Qur'an) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, menjelaskan makna-maknaya dan menggali hukum-hukum serta hikmah-hikmah yang ada di dalamnya, sehingga al-Qur'an itu dapat benar berfungsi sebagai petunjuk bagi manusia.[58] Selain itu definisi tafsir jika dilihat dari paradigma akomodatif maka tafsir adalah ilmu yang mengkaji tentang al-Qur'an dari sisi dalalahnya untuk memahami maksud firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia.[59]

---

[57]Definisi ini dikemukakan oleh Abu Hayyan al-Andalusi dalam *Bahr al-Muhîth* sebagaimana dikutip oleh Adz-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* hlm. 14-15. Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hlm 2-3.

[58]Muhammad Ibn Bahadir Ibn Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân,* Juz I, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1391 H, hlm. 13. as-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân,* Juz II, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hlm. 179.

[59]Definisi ini diungkapkan oleh az-Zarqani dalam *Manâhil al-'Irfân* sebagaimana yang dikutip oleh Ali Ash-Shabuni dalam Muhammad Ali Ash-Shabuni, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân,* Beirut: 'Alam al-Kutub, 1985, hlm. 65-66.

Dari berbagai definisi tafsir di atas, maka hakikat tafsir ini sebagaimana yang dikemukakan oleh Abdul Mustaqim bisa dilihat dari dua paradigma utama, yakni *pertama,* tafsir sebagai proses dan tafsir sebagai produk. Sebagai proses, tafsir harus terus-menerus berproses seiring dan sejalan dengan tuntutan zaman. Sedangkan yang *kedua* adalah tafsir sebagai produk, yaitu tafsir sesungguhnya merupakan hasil ijtihad atau produk pemikiran dari seorang mufassir sebagai respon dari kitab suci al-Qur'an.[60]

Dalam melahirkan sebuah karya tafsir, para mufassir menempuh metode penafsiran[61] yang berbeda-beda dengan kecenderungannya masing-masing, sesuai dengan latar belakang keilmuan yang mereka tekuni. Setidaknya ada empat metode penafsiran yang ditempuh oleh para mufassir menurut al-Farmawi, yakni:[62]

Metode *Tahlili* (analisis), yaitu suatu metode yang menjelaskan arti dan maksud ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai segi yang urutannya disesuaikan dengan tartib ayat yang ada dalam al-Qur'an, melalui penafsiran kosa kata, penjelasan *asbâb al-nuzûl,* keterangan yang dikutip dari Nabi, sahabat maupun tabi'in serta kandungan ayat-ayat tersebut sesuai dengan keahlian dan kecenderungan masing-masing mufassir.[63]

Metode *Ijmâlî* yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara mengemukakan makna ayat secara global. Sistematikanya mengikuti urutan-urutan ayat dalam al-Qur'an (*tartîb mushafî*),

[60]Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir...* hlm. 5 dan 18.

[61]Metode penafsiran di sini adalah suatu cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai pemahaman yang benar apa yang dmaksud oleh Allah di dalam ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Hal ini memberikan gambaran bahwa metode penafsiran merupakan perangkat dan tata kerja yang digunakan oleh seorang mufassir dalam proses penafsiran al-Qur'an. Nasaruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998, hlm 2.

[62]Berbeda dengan al-Farmawi, Thameem Usama membagi metode tafsir al-Qur'an menjadi tiga, yakni (1) Metode tafsir bil ma'sur, (2) Metode tafsir bi al-ra'yi, dan (3) Metode isyari. Tameem Ysama, *Metodologi Tafsir al-Qur'an,* Jakarta: Riora Cipta, 2000, hlm. 5. Selain itu Hasan Hanafi juga secara rinci memetakan delapan metode tafsir, yakni (1) Metode linguistik, (2) Metode historis, (3) Metode fikih, (4) Metode sufistik, (5) Metode filosofis, (6) Metode dogmatis, (7) Metode saintifik dan (8) Metode reformis. Hasan Hanafi, *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat,* terj. Yudian Wahyudi, Yogyakarta: Nawesea Press, 2007, hlm. 19-48.

[63]Abd al-Hayyi Al-Farmawi, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'i,* t.p.,: t. tp., t.th, hlm. 18.

sehingga makna-maknanya saling berhubungan. Penyajiannya menggunakan ungkapan yang diambil dari al-Qur'an sendiri dengan menambahkan kata atau kalimat penghubung, sehingga memudahkan para pembaca untuk memahami. Di samping itu sang mufassir juga mengemukakan hal-hal yang dipandang perlu dalam kaitannya dengan sumber-sumber penafsiran, seperti peristiwa sejarah, *asbâb al-nuzûl,* hadis-hadis Nabi dan riwayat-riwayat lain.[64]

Metode *Muqâran,* yaitu menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan apa yang ditulis oleh sejumlah mufassir. Cara yang ditempuh adalah dengan mengambil sejumlah ayat yang ada pada suatu tempat dalam al-Qur'an yang diikuti dengan telaah terhadap pendapat para mufassir terhadap ayat itu. Pendapat-pendapat itu kemudian dikomparasikan sedemikian rupa, sehingga tampak jelas segi-segi persamaan dan perbedaannya serta latar belakang pemikiran dan kecenderungan masing-masing mufassir.[65]

Metode *Maudhû'î*, yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang bertopik sama sedemikian rupa, sehingga sesuai dengan urutan waktu penurunannya dengan tetap memperhatikan *asbâb al-nuzûl* masing-masing ayat. Kemudian sesudah itu dilakukan kajian dari berbagai aspek. Metode ini lahir akibat munculnya problem-problem baru dalam realitas kehidupan masyarakat yang memerlukan penyelesaian secara sistematis berdasarkan petunjuk-petunjukkan al-Qur'an.[66]

Selain metode penafsiran yang berbeda-beda, tafsir juga dipengaruhi kecenderungan, latar belakang keahlian, madzhab dan ideologi yang dianut oleh masing-masing penafsir. Sehingga hal ini dapat mempengaruhi corak tafsir, yang dalam sejarah penafsiran al-Qur'an dikenal beberapa corak tafsir, diantaranya yakni: (1) Corak

[64]Abd al-Hayyi Al-Farmawi, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'i…* hlm. 34.
[65]Manna al-Qattan, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân...* hlm. 18.
[66]M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an,* Bandung: Mizan, 1998… hlm. 114-115.

sastra bahasa,[67] (2) Corak filsafat[68] dan teologi, (3) Corak penafsiran ilmiyah, [69] (4) Corak fikih dan hukum, [70] (5) Corak tasawuf.[71]

Berdasarkan tinjauan di atas, maka beragamnya metode dan corak penafsiran adalah suatu hal yang wajar, karena bagaimanapun juga penafsiran adalah upaya ijtihad seorang mufassir dalam memahami al-Qur'an. Sehingga sudah seharusnya penafsiran terhadap al-Qur'an bersifat dinamis dan mengikuti alur zaman.

Dalam sejarahnya, tafsir al-Qur'an telah muncul sejak zaman al-Qur'an diturunkan, karenanya Nabi Muhammad tidak hanya sebagai Nabi penyampai risalah tetapi beliau juga sebagai penafsir al-Qur'an pertama. Tradisi menafsirkan al-Qur'an ini pun terus berkembang di masa para sahabat,[72] tabi'in,[73] dan seterusnya hingga saat ini. Mulai

[67]Corak sastra bahasa dilatarbelakangi oleh banyaknya orang-orang non Arab yang memeluk Islam dan kelemahan orang-orang Arab sendiri di bidang sastra, sehingga dirasakan perlunya menjelaskan kepada mereka tentang keistimewaan dan kedalaman al-Qur'an di bidang ini. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*... hlm. 75.

[68]Corak filsafat dilatarbelakangi oleh adanya terjemahan kitab-kitab filsafat dari bahasa Yunani ke dalam bahasa Arab. Selain itu corak ini lahir karena juga ditarbelakangi oleh masuknya penganut agama-agama ke dalam agama Islam, yang secara sadar atau tidak mereka masih membawa kepercayaan lamanya ke dalam Islam.

[69]Corak penafsiran ilmiyah ini diakibatkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan usaha mufassir untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan.

[70]Corak fikih atau hukum ini dilatari oleh berkembangnya ilmu-ilmu fikih dan terbentuknya madzhab-madzhab fikih, yang setiap madzhab berusaha membuktikan kebenaran pendapatnya berdasarkan penafsiran-penafsiran mereka terhadap ayat-ayat hukum.

[71]Corak ini lahir karena dilatarbelakangi oleh timbulnya gerakan-gerakan sufi sebagai reaksi dari kecenderungan berbagai pihak terhadap materi , atau sebagai kompensasi terhadap kelamehan yang dirasakan. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hlm. 77-78.

[72]Di antara tokoh mufassir pada masa ini adalah: Khulafaurrasyidin (Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali), Abdullah bin Abbas, Abdullah bin Mas'ud, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit, Abdullah bin Zubair dan Aisyah. Namun yang paling banyak menafsirkan dari mereka adalah Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Mas'ud dan Abdullah bin Abbas yang mendapatkan do'a dari Rasulullah. Adapun metode sahabat dalam menafsirkan al-Qur'an adalah; menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, menafsirkan Al-Qur'an dengan sunnah Rasulullah, atau dengan kemampuan bahasa, adat apa yang mereka dengar dari Ahli kitab (Yahudi dan Nasrani) yang masuk Islam dan telah bagus keislamannya. Muhammad Husein Ad-Dzahabi, *Tafsîr wa al-Mufassirûn*... hlm. 49-73.

[73]Metode penafsiran yang digunakan pada masa ini tidak jauh berbeda dengan masa sahabat, karena para tabi'in mengambil tafsir dari mereka. Dalam periode ini muncul beberapa madrasah untuk kajian ilmu tafsir diantaranya: 1) Madrasah Makkah atau Madrasah Ibnu Abbas yang melahirkan mufassir terkenal seperti Mujahid bin Jubair, Said bin Jubair, Ikrimah Maula ibnu Abbas, Tawus Al-Yamany dan 'Atha' bin Abi Rabah; 2) Madrasah Madinah atau Madrasah Ubay bin Ka'ab, yang menghasilkan pakar tafsir seperti Zaid bin Aslam, Abul 'Aliyah dan Muhammad bin Ka'ab al-Quradhi; 3) Madrasah Iraq atau Madrasah Ibnu Mas'ud, di antara murid-muridnya yang terkenal adalah Al-Qamah bin Qais, Hasan Al-Basry dan Qatadah bin Di'amah As-Sadusy. Tafsir yang

awalnya tradisi penafsiran ini berkembang secara lisan, yakni pada masa Nabi Muhammad sampai masa tabi'in, hingga pada akhirnya dilakukan pembukuan tafsir yang di mulai pada masa Bani Umayyah.[74] Melihat mata rantai perkembangan tafsir al-Qur'an ini, maka penafsiran terhadap al-Qur'an pada saat ini bisa dilihat sebagai kelanjutan dari penafsiran-penafsiran yang ada sebelumnya. Dalam konteks inilah kemudian, penelitian ini mencoba untuk melihat dinamika penafsiran terhadap ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir pada ketiga kitab tafsir, yakni Tafsir *Al-Miqbas min Tafsîr Ibnu 'Abbâs* karya Al-Fairuzabadi, Tafsir *Lathâ'if al-Isyârât* karya Imam al-Qusyairi, dan Tafsir *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* karya Syihabuddin Sayyid Mahmud al-Alusi, melalui pendekatan sejarah dengan menggunakan teori yang digagas dalam hermeneutika Hans George Gadamer,[75] yakni

disepakati oleh para tabiin bisa menjadi hujjah, sebaliknya bila terjadi perbedaan diantara mereka maka satu pendapat tidak bisa dijadikan dalil atas pendapat yang lainnya. Muhammad Husein Ad-Dzahabi, *Tafsîr wa al-Mufassirûn*... hlm. 76-97.

[74]Pembukuan tafsir dilakukan dalam lima periode yaitu;

Periode Pertama, pada zaman Bani Muawiyyah dan permulaan zaman Abbasiyah yang masih memasukkan ke dalam sub bagian dari hadits yang telah dibukukan sebelumnya.

Periode Kedua, Pemisahan tafsir dari hadits dan dibukukan secara terpisah menjadi satu buku tersendiri. Dengan meletakkan setiap penafsiran ayat di bawah ayat tersebut, seperti yang dilakukan oleh Ibnu Jarir At-Thabary, Abu Bakar An-Naisabury, Ibnu Abi Hatim dan Hakim dalam tafsirannya, dengan mencantumkan sanad masing-masing penafsiran sampai ke Rasulullah, sahabat dan para tabi'in.

Periode Ketiga, Membukukan tafsir dengan meringkas sanadnya dan menukil pendapat para ulama' tanpa menyebutkan orangnya.

Periode Keempat, pembukuan tafsir banyak diwarnai dengan buku – buku tarjamahan dari luar Islam. Sehingga metode penafsiran bil aqly (dengan akal) lebih dominan dibandingkan dengan metode bin naqly (dengan periwayatan). Pada periode ini juga terjadi spesialisasi tafsir menurut bidang keilmuan para mufassir. Pakar fiqih menafsirkan ayat Al-Qur'an dari segi hukum seperti Alqurtuby. Pakar sejarah melihatnya dari sudut sejarah seperti ats-Tsa'laby dan Al-Khazin dan seterusnya.

Periode Kelima, tafsir maudhu'i yaitu membukukan tafsir menurut suatu pembahasan tertentu sesuai disiplin bidang keilmuan seperti yang ditulis oleh Ibnu Qayyim dalam bukunya *At-Tibyân fi Aqsâmil Al-Qur'ân*, Abu Ja'far An-Nukhas dengan *Nâsikh wal Mansûkh*, Al-Wahidi dengan *Asbâbun Nuzûl* dan Al-Jashshas dengan *Ahkâmul Qur'ân*. Muhammad Husein Ad-Dzahabi, *Tafsîr wa al-Mufassirûni*.. hlm. 104-109.

[75]Dia dilahirkan di kota Breslau pada tanggal 11 Februari 1900. Ayahnya seorang guru besar kimia dan dianggap sebagai seorang ahli yang terpandang di bidangnya. Gadamer belajar filsafat di Universitas Breslau di kota asalnya, pada Nikolai Hartmann dan Martin Heidegger serta Paul Natorp. Juga belajar filsafat dari Rudolf Bultmann, seorang theolog Protestan yang terkenal dan pemikir berpengaruh dalam bidang hermeneutika.

Pada tahun 1922, dia telah meraih gelar doktor filsafat, dengan disertasi tentang Plato, di bawah

teori keterpengaruhan sejarah dan teori pra-pemahaman.[76] Dalam teori keterpengaruhan sejarah, pemahaman seorang penafsir sangat dipengaruhi oleh situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya, baik berupa tradisi, kultur maupun pengalaman hidup. Melalui teori ini, penulis akan mengungkapkan bagaimama keterkaitan antara tafsir dengan historisitas para mufassir, karena sejarah sang penafsir sangat berpengaruh terhadap penafsirannya. Kemudian, terkait dengan teori keterpengaruhan sejarah, maka seorang penafsir pasti telah memiliki pra-pemahaman ketika berhadapan dengan teks. Dengan demikian, dalam penelitian ini melalui pendekatan historis, penulis tidak hanya sekedar menjelaskan bagaimana penafsiran sang mufassir terhadap ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir tetapi lebih dari itu, penulis akan mengungkapkan secara mendalam, mengapa penafsiran tersebut muncul. Dari sini kemudian, maka akan terlihat bagaimana dinamika penafsiran terhadap ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir.[77]

Untuk menggali nilai-nilai filosofis dengan konteks kekinian

---

bimbingan Paul Natorp. Meski sudah meraih gelar doktor, dia tetap mengikuti kuliah Heidegger di Freiburg, karena sangat mengagumi pemikiran Heidegger, sampai Heidegger diangkat guru besar di Marburg.

Dengan buku *Truth and Method* sebagai *magnum opus*-nya, membuat Gadamer sebagai ahli filsafat terkenal di bidang hermeneutika filsafat. Penerbitan buku tersebut bisa dinilai sebagai kejadian penting, setidaknya dalam bidang hermeneutika, dalam sejarah filsafat Jerman abad 20. Pada edisi terbitan 1965, ada tambahan dalam pendahuluan, di mana Gadamer menjelaskan maksudnya, sekaligus menjawab keberatan-keberatan yang dilontarkan oleh pemikir-pemikir mitranya. K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer: Inggris – Jerman*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, Cet. IV, 2002, hal. 254.

[76]Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutiks dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* Yogyakarta: Nawesea, 2009, hlm. 45-47. Lebih lengkap dalam Hans George Gadamer, *Truth and Method,* London: Continuum, 1989.

[77]Polarisasi antara syari'at dan hakikat memang kadang-kadang masih sering terjadi. Syariat lebih dikenal sebagai dimensi eksoteris (*dzohiriyyah*) sedangkan hakikat adalah dimensi esoteris (*batiniyyah*). Syariat yang dimaksud dalam penelitian ini tidak sekedar sebagai hukum fikih, tetapi mencakup segala aktifitas manusia yang lebih luas dari itu. Sebagaimana yang dikemukakan Mahmud Syaltout, syari'at adalah peraturan yang ditetapkan oleh Allah supaya manusia mempergunakannya dalam hubungannya dengan Tuhan, alam dan sesama makhluk. Lihat, Mahmud Syaltout, *Al-IslamAqidah wa Syari'ah, Pengantar dan Sejarah Hukum Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 9. Sedangkan hakikat lebih menekankan pada perjalanan spiritual dimana hakikat menjadi unsur ketiga setelah syari'at yang menekankan pada kesungguhan dan keikhlasan pada esensi ibadah, salat, dzikir dan lain sebagainya. Lihat: Totok Jumantoro dan samsul Munir, *Kamus Ilmu Tasawuf,* (Wonosobo: Amzah, 2012), hlm. 70.

dalam ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir penulis menggunakan teori semiotika yang digagas oleh Michael Camille Riffaterre. Semiotika Riffaterre menarik dijadikan kerangka analisis karena menggunakan metode pemaknaan khusus dengan memberi makna karya sastra sebagai sistem beberapa tanda.[78] Sementara, al-Qur'an adalah ladang yang subur untuk menjadi objek kajian semiotika karena menggunakan media bahasa yang memiliki unsur tanda.[79] Dalam pendekatan semiotika akan ditemukan pertentangan antara *meaning* (arti) dan *significance* (makna). Sebuah karya sastra (puisi) menurut Riffaterre adalah aktifitas bahasa. Maka puisi berbicara secara tidak langsung sehingga mengakibatkan perubahan pemaknaan. Di antaranya perubahan pemaknaan tersebut adalah, *pertama,* pemaknaan sajak (puisi) dengan penggantian arti (*displacing of meaning*), penyimpangan (*distorting of meaning*) dan penciptaan arti (*creating of meaning*). *Kedua,* pembacaan heuristic dan retroaktif. *Ketiga,* hubungan intertekstual.[80]

Dengan menggunakan analisis semiotika Riffaterre ini diharapkan nilai-nilai filosofis dalam ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir ini dapat terungkap secara holistik sehingga ayat-ayat tersebut tidak berhenti hanya sebagai kisah. Sebab nilai adalah kualitas yang melekat pada suatu objek, jadi bukan objek itu sendiri.[81] Nilai sendiri merupakan sesuatu yang abstrak sehingga membutuhkan pengemban agar eksistensinya terwujud dalam realita.[82]

Cara kerja semiotika al-Qur'an dilakukan melalui dua tahap, yaitu pembacaan heuristik dan pembacaan retroaktif. Pembacaan heuristik adalah pembacaan berdasarkan konvensi bahasa, atau

---

[78]Rina Ratih, *Teori dan Aplikasi Semantik Michael Riffaterre,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), hlm. 5.

[79]Ali Imran, Semiotika al-Qur'an: Metode dan Aplikasi Terhadap Kisah Yusuf, (Yogyakarta: Teras, 2011), hlm. 33.

[80]Wildan Taufik, *Semiotika untuk Kajian Sastra dan Al-Qur'an,* (Bandung: Yrama Widya, 2016), hlm. 120.

[81]A. Fauzi Nurdin, *Integralisme Islam dan Budaya Lokal Relevansi Nilai-nilai Filosofis Kebudayaan bagi Pembangunan Daerah,* (Yogyakarta, Gama Media, 2010), hlm. 40.

[82]Resieri Frondizi, *Pengantar Filsafat Nilai,* Terj. Ananta Wijaya, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 9.

berdasarkan konvensi sistem semiotik tingkat pertama. Pembacaan retroaktif adalah pembacaan berdasarkan sistem semiotik tingkat kedua, atau berdasarkan konvensi di atas konvensi Bahasa. Dua tahapan pembacaan di atas menghasilkan tingkatan makna yang berbeda. Dapat pula dikatakan bahwa pembacaan heuristik adalah pembacaan secara semantik, sedangkan pembacaan retroaktif adalah pembacaan secara hermeneutik.[83]

Beberapa ilmuwan muslim juga menerapkan metode semiotika dalam penafsiran al-Qur'an. Diantaranya adalah Muhammad Arkoun. Ada dua tahapan yang dilakukan dalam penafsiran, yaitu kritik linguistic (*linguistic critique*) dengan langkah eksplorasi historis (membaca kembali khazanah tafsir klasik) dan eksplorasi antropologis (melihat penggunaan Bahasa sebagai simbol dalam lintasan sejarah) dan kritik hubungan atau kerterkaitan (*relation critique*).[84] Dari sini terlihat kritik keterkaitan dalam teorinya Arkoun hanya sebatas analisis teks-teks tafsir dan etimologinya. Sedangkan aspek lain dari kaitan intertekstual dalam al-Qur'an sendiri menjadi tidak diperhatiakan sehingga kurang menghasilkan makna baru.

Tokoh lainnya yaitu Nasr Hamid Abu Zaid yang mengikuti metode semiotika Saussure. Al-Qur'an masuk dalam kategori *parole* berdasarkan pada *langue* hingga sampai pada kesimpulan bahwa teks al-Qur'an itu adalah produk budaya (*muntaj al-tsaqafi*).[85] Persoalan linguistic strukturalisme ala Sasussure beserta aspek budaya di sekitar kehadiran teks al-Qur'an sangat kental mewarnai metode Abu Zaid dalam mengungkapkan makna al-Qur'an.

Perlu penulis tegaskan disini bahwa semiotik tidak cukup hanya menganalisis tanda-tanda dan mencari tingkatan makna yang ada. Artinya, jika dikaji lebih dalam, maka pembacaan secara semiotik

---

[83]Ali Imran, *Semiotika Al-Qur'an: Metode dan Aplikasi terhadap Kisah Yusuf,* (Yogyakarta: Teras, 2011), hlm. 14.

[84]Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an,* terj. Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 1998, hlm. 101-109.

[85]Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran,* terj. Sunarwoto, Yogyakarta: LKIs, 2003, hlm. 108.

juga akan dapat melahirkan makna-makna baru yang berbeda dari makna-makna sebelumnya.[86]

F. METODE DAN PENDEKATAN PENELITIAN

1. Jenis Penelitian

   Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*Library research),* yang bersifat kualitatif. Penelitian ini menggunakan pendekatan historis, yakni setelah mendiskripsikan tentang penafsiran ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir pada ketiga tafsir tersebut, kemudian melihat dinamika dan kontinuitas sejarah dengan melihat berbagai faktor yang melatarinya.

2. Sumber Penelitian

   Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yang akan mencoba menjawab pertanyaan di dalam rumusan masalah berdasarkan pembacaan dan interpretasi terhadap data-data yang berhubungan dengan tema yang akan diteliti, yang terdiri dari sumber-sumber primer dan sumber-sumber sekunder. Adapun sumber primernya adalah kitab Tafsir *Al-Miqbas min Tafsîr Ibnu 'Abbâs* karya Al-Fairuzabadi, Tafsir *Lathâ'if al-Isyârât* karya Imam al-Qusyairi, dan Tafsir *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* karya Syihabuddin Sayyid Mahmud al-Alusi. Sedangkan sumber-sumber sekunder, yaitu teks-teks lainnya yang secara langsung mengacu pada tema ini serta tulisan di buku-buku dan artikel yang berkaitan secara tidak langsung dengan tema.

3. Prosedur Pengumpulan, Pengolahan dan Analisis Data

   a. Pengumpulan Data

   Sebelum melakukan penelitian, peneliti merinci sumber-sumber data dan pengumpulan data dilakukan pada sumber-sumber data berupa perpustakaan dan internet.

[86]Rachmat Djoko Pradopo, "Penelitian Sastra dengan Pendekatan Semiotik" dalam Jabrohim (ed.), *Metodologi Penelitian Sastra*, Yogyakarta: Hanindita, 2002, hlm. 68

Oleh karena penelitian ini penelitian kualitatif, maka tahap pengumpulan data peneliti sekaligus melakukan analisis dengan metode *verstehen,* untuk memahami makna dari data verbal yang terkumpul. Adapun proses pengumpulan data dilakukan dengan:[87] (1) Mencatat data pada kartu data secara *paraphrase,* mencatat dan menangkap keseluruhan inti sari data kemudian mencatat pada kartu data dengan menggunakan kalimat yang disusun oleh peneliti sendiri, (2) Mencatat data secara *quotasi,* yaitu mencatat data dari sumber data secara langsung dan secara persis, (3) Mencatat data secara *sinoptik,* yaitu mencatat data dari sumber data dengan membuat ikhtisar dan kesimpulan, (4) Dalam proses pengumpulan data ini, data diorganisir dengan cara memberikan kode pada setiap subsistem data, sesuai dengan klasifikasinya masing-masing.

b. Pengolahan Data

Setelah melakukan pengumpulan data kemudian dilakukan pengorganisasian dan pengolahan data melalui tahap-tahap sebagai berikut: (1) Reduksi data, yaitu dalam penelitian kualitatif kepustakaan berupa data-data verbal, dalam suatu uraian yang panjang dan lebar. Data yang berupa data verbal kemudian diseleksi dan direduksi tanpa mengubah esensi maknanya, serta ditentukan maknanya sesuai dengan ciri-ciri objek formal filosofis. (2) Klasifikasi data, yaitu setelah dilakukan reduksi data kemudian dilakukan klasifikasi data, (3) Display data, tahap berikutnya kemudian mengorganisasikan data-data penelitian tersebut sesuai dengan peta penelitian atau skematisasi yang berkaitan dengan konteks data tersebut.

[87]Kaelan MS, *Metode Penelitian Kualitatif bidang Filsafat: Pardigma bagi Pengembangan Penelitian Interdisipliner bidang Filsafat, Budaya, Semiotika, Sastra, Hukum dan Seni,* Yogyakarta: Paradigma, 2005, hlm. 155-166.

c. *Analisis Data*

Tahap berikutnya adalah melakukan analisis data. Setelah pengumpulan data kemudian dilakukan analisis data dengan unsur metode sebagai berikut:[88] (1) Metode interpretasi,[89] yaitu proses analisis dilakukan dengan melakukan interpretasi yaitu menerangkan, mengungkapkan, maupun menerjemahkan, termasuk menerjemahkan secara harfiah, mengingat data primer dari penelitian ini adalah bahasa Arab dan bahasa Inggris. (2) Metode heuristika.[90] Berdasarkan dari hasil deskripsi kemudian diterapkan metode heuristika dalam rangka menemukan inovasi baru secara kritis, dari hasil penelitian tersebut.

G. SISTEMATIKA PEMBAHASAN

Disertasi ini terdiri atas lima bab, yang terbagi atas satu bab pendahuluan, tiga bab pembahasan materi, dan satu bab penutup.

Bab pertama adalah pendahuluan, yang dirinci atas beberapa sub bab, yakni: latar belakang masalah, perumusan masalah, tujuan dan guna penelitian, metode penelitian, dan sistematika penulisan. Pada dasarnya bab ini tidak termasuk dalam materi kajian, tetapi lebih dimaksudkan untuk pertanggungjawaban ilmiah.

Pada bab Kedua, memuat tinjauan umum mengenai kisah-kisah dalam al-Qur'an. Mulai dari definisi, unsur-unsur pembentuk kisah, macam-macam kisah, tujuan, karakteristik atau gaya bahasa yang digunakan dalam kisah-kisah al-Qur'an.

Bab Ketiga, penulis akan menfokuskan pembahasan tentang penafsiran terhadap ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir dalam al-Qur'an, yakni dalam kitab Tafsir *Al-Miqbas min Tafsîr Ibnu 'Abbâs* karya Al-Fairuzabadi, Tafsir *Lathâ'if al-Isyârât* karya Imam al-Qusyairi, dan Tafsir *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* karya Syihabuddin

[88]Kaelan MS, *Metode Penelitian Kualitatif bidang Filsafat*... hlm. 168-170.
[89]Kaelan MS, *Metode Penelitian Kualitatif bidang Filsafat*... hlm. 172.
[90]Kaelan MS, *Metode Penelitian Kualitatif bidang Filsafat*... hlm. 175-176.

Sayyid Mahmud al-Alusi.. Dalam bab ini, akan didiskripsikan di mulai dari biografi sang pengarang kitab yang kemudian dilanjutkan dengan penafsiran mereka terhadap ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir.

Bab Keempat, penulis akan menfokuskan pada dinamika penafsiran terhadap ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir di dalam al-Qur'an dan nilai-nilai filosofis yang terkandung di dalamnya. Di sini penulis akan melakukan analisis historis terhadap penafsiran ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir pada ketiga tafsir yang telah tersebut di atas. Setelah melakukan analisis historis, kemudian dilanjutkan dengan menggali nilai-nilai filosofis yang relevan bagi konteks kekinian.

Pada bab Kelima, yakni bab penutup, penulis akan mengemukakan kesimpulan dari kajian disertasi secara keseluruhan. Hal ini,--terutama—dimaksudkan sebagai penegasan jawaban atas permasalahan yang telah dikemukakan. Setelah itu, penulis melengkapi disertasi ini dengan daftar pustaka.

BAB II

KISAH MUSA DALAM AL-QUR'AN

A. MENGENAL KISAH DI DALAM AL-QUR'AN

1. Pengertian Kisah dalam al-Qur'an

Kisah dalam al-Qur'an memuat beragam permasalahan yang secara substansial dapat dikaji dan diuji kebenarannya sesuai dengan fakta-fakta sejarah. Kisah Fir'aun yang tenggelam jasadnya diselamatkan oleh Allah agar menjadi ibrah untuk umat sesudahnya. Kisah kaum Tsamud dan 'Ad yang Allah hancurkan penduduk kotanya benrmaa kota Iram. Semua fakta-fakta tersebut menjadi bukti kebenaran kisah-kisah dalam al-Qur'an.

Sebagian dari kisah-kisah dalam al-Qur'an menceritakan tentang sejarah klasik yang tidak mudah diungkap secara akurat dalam buku-buku sejarah, seingga kisah-kisah dalam al-Qur'an menjadi indikator pendukung bagi para arkeolog untuk dikaji kembali sekaligus untuk

membuktikan kebenaran kisah-kisah tersebut.

Nilai sastra dan makna yang mendalam pada kisah-kisah dalam al-Qur'an juga membuktikan bahwa kisah-kisah tersebut adalah kisah terbaik dan memiliki manfaat atau hikmah yang besar dalam kehidupan. Seperti ketika al-Qur'an menceritakan kisah orang-orang terdahulu disertai konsekuensi dari perbuatan buruk yang telah mereka lakukan sehingga kita dapat memetik pelajaran dari kisah tersebut agar mampu menghindari dari perbuatan tercela.

Menurut Claude Gilliot, hampir seperempat al-Qur'an didominasi oleh ayat-ayat kisah. Sebanyak 1.453 ayat yang mencakup narasi tentang sejumlah Nabi dan Rasul, historiografi mitis, orang bijak, sejarah, serta tokoh-tokoh pada masa lalu.[1] Kisah dalam al-Qur'an tentu berbeda dengan cerita atau dongeng pada umumnya. Ada perbedaan karakteristik yang aksentuasinya terletak pada aspek tertentu dari kehidupan mereka, seperti hubungan antar sesama manusia, antar kelompok atau antar bangsa seperti ksiah kaum Yahudi dan penduduk Mesir.[2]

Secara etimologi, kata kisah dalam al-Qur'an tersebut di dalam berbagai macam surat, dengan berbagai macam bentuk derivasi kata, *qashsha, qashashnâ, yaqushshu, naqushshu, yaqshuna, qashashan,* dan lain sebagainya.[3] Kata-kata tersebut tersebar dalam 25 ayat di dalam al-Qur'an. Kisah (*al-qashas)* merupakan masdar dari kata kerja *qashasha* yang berarti mengisahkan. Jadi suatu kisah adalah suatu cerita dari suatu kejadian yang sudah diketahui sebelumnya. Menurut Manna' al-Qaththan kisah adalah menelusuri jejak. Sebagaimana yang tersebut dalam surat al-Kahfi ayat 64 (maka keduanya kembali lagi menelusuri jejak mereka) dan dalam surat al-Qasas ayat 11 (Dan ibu Musa berkata kepada kakak

[1] Claude Gilliot, "Narratives" dalam Janne Dammen Mc Auliffe, *Encyclopedia of The Qur'an,* Vol.3, (Leiden: Brill, 2004), hlm. 517.

[2] Ahmad al-Shouwy, et. Al., *Mukjizat al-Qur'an dan as-Sunnah tentang Iptek,* (Jakarta, Gema Insani Press, 2001), hlm. 47.

[3] Al-Husaini, *Fath al-Rahmân: Li Thalabi Âyâti al-Qur'ân,* Indonesia: Maktabah Wahdan, t.th, hlm. 364.

perempuannya (Musa), "Ikutilah adikmu "yang dalam kotak itu, sampai kamu melihat siapa yang mengambilnya").[4] Adapun Kisah al-Qur'an menurut terminologi adalah pemberitaan al-Qur'an tentang hal ihwal umat yang telah lalu, tentang keNabian, dan peristiwa-peristiwa yang telah terjadi.[5] Dari definisi ini maka kejadian apapun di masa lampau yang diberitakan oleh al-Qur'an termasuk katagori kisah.[6] Ibnu 'Asyur secara khusus mengungkapkan bahwa kisah (al-Qur'an) adalah berita tentang kejadian-kejadian gaib dari apa yang telah diberitakan. Sehingga, penuturan al-Qur'an tentang berbagai peristiwa pada saat turunnya al-Qur'an, seperti berbagai kejadiam tentang kaum Muslimin beserta musuh-musuhnya, tidak termasuk dalam kategori kisah.[7]

Jika dilihat dari penggunaan kata *qis}s{ah,* maka dapat ditemukan bahwa objek yang dikisahkan berkaitan dengan:

Peristiwa yang benar-benar terjadi di dunia nyata. Sebagaimana difirmankan dalam surat al-Nisa ayat 164, al-Qashash ayat 25 dan Ghafir ayat 78:

وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنٰهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۗ وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا ۚ ﴿١٦٤﴾

164. Dan ada beberapa rasul yang telah Kami kisahkan mereka kepadamu sebelumnya dan ada beberapa rasul (lain) yang tidak Kami kisahkan mereka kepadamu. Dan kepada Musa, Allah berfirman langsung. (An-Nisa'/4:164)

---

[4] Muhammad Ismail Ibrahim, *Mu'jam al-Alfâzh wa A'lâm al-Qur'âniyyât,* Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1969, hlm 140.

[5] Manna' al-Qaththan, *Mabâ<u>h</u>its fî 'Ulûm al-Qur'ân,* t.tp.: Mansyurat al-Ashr al-Hadis, 1973, hlm. 306.

[6] Para ulama yang menggunakan definisi misalnya; al-Suyuthi, al-Syantiqi, al-Isfahani dan lain sebagainya. Jalaluddin al-Suyuti, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân,* Juz IV, Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, 1987, hlm. 27. Muhammad al-Amin al-Syantiqy, *Adwâ' al-Bayân fî Idhâ<u>h</u> al-Qur'ân bi al-Qur'ân,* t.tp.: Dar al-Ilm al-Fawaid, t.th.), Juz III, hlm. 408, Abu Al-Qasim al-Isfahani, *Mu'jam Mufradât li Alfâdz al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2004, hlm. 451.

[7] Muhammad Thahir bin 'Asyur, *al-Ta<u>h</u>rîr wa al-Tanwîr,* Tunisia: Dar al-Tunisiyah, 1984, hlm. 64.

فَجَاۤءَتْهُ اِحْدٰىهُمَا تَمْشِيْ عَلَى اسْتِحْيَاۤءٍ ۖ قَالَتْ اِنَّ اَبِيْ يَدْعُوْكَ لِيَجْزِيَكَ اَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا ۗ فَلَمَّا جَاۤءَهٗ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ ۙ قَالَ لَا تَخَفْ ۖ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ ﴿٢٥﴾

25. Kemudian datanglah kepada Musa salah seorang dari kedua perempuan itu berjalan dengan malu-malu, dia berkata, "Sesungguhnya ayahku mengundangmu untuk memberi balasan sebagai imbalan atas (kebaikan)mu memberi minum (ternak) kami." Ketika (Musa) mendatangi ayahnya dan dia menceritakan kepadanya kisah (mengenai dirinya), dia berkata, "Janganlah engkau takut! Engkau telah selamat dari orang-orang yang zalim itu." (Al-Qasas/28:25)

وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ۗ وَمَا كَانَ لِرَسُوْلٍ اَنْ يَّأْتِيَ بِاٰيَةٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ ۚ فَاِذَا جَاۤءَ اَمْرُ اللّٰهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُوْنَ ﴿٧٨﴾

78. Sungguh, Kami benar-benar telah mengutus rasul-rasul sebelum engkau (Nabi Muhammad). Di antara mereka ada yang Kami ceritakan kepadamu dan ada (pula) yang tidak Kami ceritakan kepadamu. Tidak ada seorang rasul pun membawa suatu mukjizat, kecuali seizin Allah. Maka, apabila telah datang perintah Allah (hari Kiamat), diputuskanlah (segala perkara) dengan adil. Ketika itu, rugilah para pelaku kebatilan. (Gafir/40:78)

Peristiwa yang terjadi bukan di alam nyata, tetapi dalam mimpi. Seperti dalam Yusuf ayat 5:

قَالَ يٰبُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلٰٓى اِخْوَتِكَ فَيَكِيْدُوْا لَكَ كَيْدًا ۗ اِنَّ الشَّيْطٰنَ لِلْاِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ ﴿٥﴾

5. Dia (ayahnya) berkata, "Wahai anakku, janganlah engkau ceritakan mimpimu kepada saudara-saudaramu karena mereka akan membuat tipu daya yang sungguh-sungguh kepadamu. Sesungguhnya setan adalah musuh yang jelas bagi manusia." (Yusuf/12:5)

Berupa tuntunan atau pengajaran, tetapi bukan peristiwa. Yaitu dalam surat al-An'am ayat 57 dan surat an-Nahl ayat 118:

قُلْ اِنِّيْ عَلٰى بَيِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّيْ وَكَذَّبْتُمْ بِهٖۗ مَا عِنْدِيْ مَا تَسْتَعْجِلُوْنَ بِهٖۗ اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِۗ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفٰصِلِيْنَ ۝٥٧

57. Katakanlah (Nabi Muhammad), "Aku (berada) di atas keterangan yang nyata (kebenarannya, yaitu Al-Qur'an) dari Tuhanku, sedangkan kamu mendustakannya. Bukanlah kewenanganku (untuk menurunkan azab) yang kamu tuntut untuk disegerakan kedatangannya. Menetapkan hukum itu hanyalah hak Allah. Dia menerangkan kebenaran dan Dia pemberi keputusan yang terbaik." (Al-An'am/6:57)

وَعَلَى الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُۚ وَمَا ظَلَمْنٰهُمْ وَلٰكِنْ كَانُوْٓا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ ۝١١٨

118. Terhadap orang Yahudi Kami haramkan apa yang telah Kami ceritakan kepadamu (Nabi Muhammad) dahulu. Kami tidak menzalimi mereka, tetapi merekalah yang menzalimi diri sendiri. (An-Nahl/16:118)

Sementara itu kisah menurut Muhammad Ahmad Khalafullah, dengan merujuk kepada Al-Razi yang berusaha menggabungkan makna kisah secara etimologis dan terminologis sastra, menyatakan bahwa kisah-kisah agama (kisah di dalam al-Qur'an) merupakan bagian dari kisah-kisah sastra. Sehingga yang dimaksud dengan kisah di sini adalah sebuah karya sastra dalam kapasitasnya sebagai

hasil imajinasi seorang pengisah atas suatu kejadian tertentu yang dialami oleh seorang tokoh tak dikenal, ataupun sebaliknya tokohnya dikenal tapi kejadiannya sama sekali belum terjadi. Atau, keduanya dikenal tapi dibungkus dalam sebuah kisah sastra, sehingga tidak semua fenomena yang terjadi diceritakan, artinya hanya diambil beberapa hal yang dianggap penting saja. Bahkan bisa jadi dalam kisah itu diceritakan sebuah kejadian nyata akan tetapi ditambah sendiri oleh pengisahnya dengan kejadian dan tokoh khayalan, sehingga terkesan menjadi sebuah kisah fiktif saja. Adapun dalam wacana kesustraan, tujuan kisah adalah memberi pengaruh kejiwaan kepada orang yang mendengar atau membacanya. Selain itu, kisah sastra dalam kondisi tertentu dapat dijadikan instrument propaganda untuk mempengaruhi alur pemikiran pembaca dan pendengarnya.[8]

Berbeda dengan Khalafullah, al-Khathib dengan merujuk pada makna kisah yang berarti peristiwa yang benar-benar terjadi pada masa lalu, maka pembicaraan kisah, secara umum, masuk dalam pembicaraan term *khabar* atau *naba',* karena kedua kata inilah yang digunakan al-Qur'an untuk menunjukkan peristiwa pada masa lalu (*al-akhbâr al-mâdhiyah*). Namun menurut al-Khatib secara substantif keduanya memiliki perbedaan. Kalau kata *naba'* atau *anbâ',* merujuk kepada peristiwa yang terjadi pada masa yang sangat lama; sedangkan kata *khabar* berarti pemberitaan peristiwa yang terjadi pada masa yang lebih dekat atau masih bisa dibuktikan peninggalannya.[9]

---

[8] Muhammad A Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah Al-Qur'an,* terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftuhin, Jakarta: Paramadina, 2002, hlm. 101.

[9] Pendapat ini didasarkan pada beberapa ayat berikut ini:

Q.S Al-Kahfi/18: 13:

Kami kisahkan kepadamu (Muhammad) cerita ini dengan benar. Sesungguhnya mereka adalah pemuda-pemuda yang beriman kepada Tuhan mereka, dan Kami tambah pula untuk mereka petunjuk.

Q.S Hud/11: 49:

Itu adalah di antara berita-berita penting tentang yang ghaib yang Kami wahyukan kepadamu (Muhammad); tidak pernah kamu mengetahuinya dan tidak (pula) kaummu sebelum ini. Maka bersabarlah; sesungguhnya kesudahan yang baik adalah bagi orang-orang yang bertakwa.

Adapun menurut Sayyid Quthb kisah dalam al-Qur'an bukanlah sebuah karya seni yang terpisah dengan tema dan cara penayangannya, juga dalam pengolahan alur ceritanya, melainkan salah satu cara al-Qur'an untuk menyampaikan pesan keagamaannya.[10]

Dari berbagai kisah yang terdapat di dalam al-Qur'an dapat disimpulkan adanya dua sikap ulama dalam menghadapinya, *pertama,* memahami semua peristiwa dalam kisah-kisah al-Qur'an adalah benar-benar terjadi di dunia nyata. *Kedua,* sebagian kisah-kisah tersebut adalah simbolik. Peristiwa yang diuraikan tidak pernah terjadi di dunia nyata, namun kandungannya adalah *haq* dan benar. Dalam hal ini para ulama penganut pendapat ini mengalihkan makna *haqîqî* ke makna *majâzî.*[11]

2. Tujuan dan Karakteristik Kisah dalam al-Qur'an

Kisah dalam al-Qur'an diuraikan dengan nilai sastra yang tinggi, bahasa yang indah dan muata yang dalam dan luar memiliki tujuan yang mulia, yaitu menyeru umat manusia ke jalan yang benar agar selamat di dunia dan di akhirat. Mendurut A. Khalafullah, setidaknya ada sembilan tujuan kisah dalam al-Qur'an:

Q.S Hud/11: 100:

Itu adalah sebahagian dan berita-berita negeri (yang telah dibinasakan) yang Kami ceritakan kepadamu (Muhammad); di antara negeri-negeri itu ada yang masih kedapatan bekas-bekasnya dan ada (pula) yang telah musnah.

Q.S Muhammad/47: 31:

Dan sesungguhnya Kami benar-benar akan menguji kamu agar Kami mengetahui orang-orang yang berjihad dan bersabar di antara kamu, dan agar Kami menyatakan (baik buruknya) hal ihwalmu.

'Abd al-Karim al-Khatib, *al-Qashash al-Qur'â fî Mantiqih wa Mafhûmih,* Beirut: Dar al-Fikr, 1965, hlm. 47-48.

[10] Sayyid Quthb, *Indahnya Al-Qur'an Berkisah,* terj. Fathurrahman, Jakarta: Gema Insani, 2004, hlm. 157

[11] Misalnya, kisah Nabi Isa yang menghidupkan yang mati, tidak mereka pahami dalam arti menghidupkan siapa yang telah terhenti denyut jantungnya atau tidak berfungsi lagi otaknya, tetapi memahaminya sebagai menghidupkan orang yang mati hatinya atau hilang semangatnya. Selain itu, ayat-ayat yang menguraikan peristiwa yang terjadi antara Nabi Sulaiman as dengan *al-naml* yang secara harfiah bermakna semut dalam (Q.S an-Naml/27: 18). Kata *al-naml* di sini tidak mereka pahami dalam arti serangga kecil, yang berjalan merayap, tapi memahaminya dalam arti kelompok masyarakat manusia dari suku yang bernama *Suku Naml.* M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir; Syarat, Ketentuan, dan Aturan, yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an,* Jakarta: Lentera hati, 2013, hlm. 326-327.

Meringankan tekanan dan beban jiwa para Nabi dan orang yang beriman kaibat dari perkataan, perilaku dan sikap orang-orang musyrik yang mendustakan Nabi Muhammad saw. Sebagai mana firman Allah swt. Dalam surat al-An'am ayat 33:

قَدْ نَعْلَمُ اِنَّهٗ لَيَحْزُنُكَ الَّذِيْ يَقُوْلُوْنَ فَاِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُوْنَكَ وَلٰكِنَّ الظّٰلِمِيْنَ بِاٰيٰتِ اللّٰهِ يَجْحَدُوْنَ ﴿٣٣﴾

33. Sungguh, Kami mengetahui bahwa sesungguhnya apa yang mereka katakan itu betul-betul membuatmu (Nabi Muhammad) bersedih. (Bersabarlah) karena sebenarnya mereka tidak mendustakanmu, tetapi orang-orang zalim itu selalu mengingkari ayat-ayat Allah. (Al-An'am/6:33)

Kisah dalam al-Qur'an menjadi pelajaran untuk manusia dalam dua hal; *Pertama,* kekuasaan Allah untuk menakdirkan sesuatu sesuai dengan kehendaknya, menunjukkan azab atau siksa, terhadap orang yang mengingkari kebenanran yang dibawa oleh utusan-Nya. Seperti kisah kaum Nabi Nuh, Nabi Luth, Nabi Isa dan lain-lain. *Kedua,* bukti bahwa agama yang disampaikan oleh para Nabi memiliki tujuan yang sama sejak dahulu hingga Nabi Muhammad, yaitu mengesakan Allah swt. Sebagaimana terdapat dalam surat al-Qomar ayat 11-21:

فَفَتَحْنَآ اَبْوَابَ السَّمَاۤءِ بِمَاۤءٍ مُّنْهَمِرٍ ﴿١١﴾ وَّفَجَّرْنَا الْاَرْضَ عُيُوْنًا فَالْتَقَى الْمَاۤءُ عَلٰٓى اَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴿١٢﴾ وَحَمَلْنٰهُ عَلٰى ذَاتِ اَلْوَاحٍ وَّدُسُرٍ ﴿١٣﴾ تَجْرِيْ بِاَعْيُنِنَا جَزَاۤءً لِّمَنْ كَانَ كُفِرَ ﴿١٤﴾ وَلَقَدْ تَّرَكْنٰهَآ اٰيَةً فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ ﴿١٥﴾ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِيْ وَنُذُرِ ﴿١٦﴾ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾ كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِيْ وَنُذُرِ ﴿١٨﴾ اِنَّآ اَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيْحًا صَرْصَرًا فِيْ يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ ﴿١٩﴾ تَنْزِعُ النَّاسَ كَاَنَّهُمْ اَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنْقَعِرٍ ﴿٢٠﴾ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِيْ وَنُذُرِ ﴿٢١﴾

11. Lalu, Kami membukakan pintu-pintu langit dengan (menurunkan) air yang tercurah.

12. Kami pun menjadikan bumi menyemburkan banyak mata air. Maka, berkumpullah semua air itu sehingga (meluap dan menimbulkan) bencana yang telah ditetapkan.

13. Kami mengangkut dia (Nuh) ke atas (kapal) yang terbuat dari papan dan pasak

14. yang berlayar dengan pengawasan Kami sebagai balasan (kebaikan) bagi orang yang telah diingkari (kaumnya).

15. Sungguh, Kami benar-benar telah menjadikan (kapal) itu sebagai tanda (pelajaran). Maka, adakah orang yang mau mengambil pelajaran?

16. Betapa dahsyatnya azab dan peringatan-Ku!

17. Sungguh, Kami benar-benar telah memudahkan Al-Qur'an sebagai pelajaran. Maka, adakah orang yang mau mengambil pelajaran?

18. (Kaum) 'Ad pun telah mendustakan (rasul mereka). Maka, betapa dahsyatnya azab dan peringatan-Ku!

19. Sesungguhnya Kami telah mengembuskan angin yang sangat kencang kepada mereka pada hari nahas yang terus-menerus,

20. yang membuat manusia bergelimpangan, seakan-akan mereka itu pohon-pohon kurma yang tumbang dengan akar-akarnya.

21. Maka, betapa dahsyatnya azab dan peringatan-Ku! (Al-Qamar/54:11-21)

Manusia dapat mengambil pelajaran dari kisah para pelaku sejarah dalam kisah tersebut, seperti Qarun, Dzulqarnain, Ashabul Kahfi, tentara gajah, kisah Maryam dan kisah-kisah lainnya.

Kisah yang terjadi pada zaman Rasulullah bertujuan membimbing Rasulullah dan mengawal risalah kenabian beliau. Ini juga menjadi bukti kebenaran risalah yang dibawa Rasulullah karena Allahlah yang mengetahui kisah-kisah umat terdahulu. Seperti dalam surat Hud ayat 49:

تِلْكَ مِنْ اَنْۢبَاۤءِ الْغَيْبِ نُوْحِيْهَآ اِلَيْكَ ۚ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَآ اَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هٰذَا ۛ فَاصْبِرْ ۛ اِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِيْنَ ﴿٤٩﴾

49. Itu adalah sebagian dari berita-berita gaib yang Kami wahyukan kepadamu (Nabi Muhammad). Tidak pernah engkau mengetahuinya dan tidak (pula) kaummu sebelum ini. Maka, bersabarlah. Sesungguhnya kesudahan (yang baik) adalah bagi orang-orang yang bertakwa.

(Hud/11:49)

Kemahaadilan Allah atas hukuman terhadap orang-orang yang mendustakan. Seperti dalam surat Hud ayat 101:

وَمَا ظَلَمْنٰهُمْ وَلٰكِنْ ظَلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ فَمَآ اَغْنَتْ عَنْهُمْ اٰلِهَتُهُمُ الَّتِيْ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ لَّمَّا جَاۤءَ اَمْرُ رَبِّكَ ۗ وَمَا زَادُوْهُمْ غَيْرَ تَتْبِيْبٍ ﴿١٠١﴾

101. Kami tidak menzalimi mereka, tetapi merekalah yang menzalimi diri sendiri. Maka, tidak bermanfaat sedikit pun bagi mereka sembahan yang mereka sembah selain Allah saat siksaan Tuhanmu datang. (Sembahan) itu tak lain (justru) hanya menambah kebinasaan bagi mereka. (Hud/11:101)

Karunia Allah berupa balasan baik untuk orang yang beriman.

Menghibur Nabi Muhammad saw. karena diganggu oleh orang-orang yang mendustakannya.

Ancaman untuk orang-orang kafir. Seperti dalam surat Muhammad ayat 10:

اَفَلَمْ يَسِيْرُوْا فِى الْاَرْضِ فَيَنْظُرُوْا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۗ دَمَّرَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ ۖ وَلِلْكٰفِرِيْنَ اَمْثَالُهَا ﴿١٠﴾

10. Maka, apakah mereka tidak mengadakan perjalanan di bumi sehingga dapat memperhatikan bagaimana kesudahan orang-orang yang sebelum mereka? Allah telah membinasakan mereka dan orang-

orang kafir akan menerima (nasib) yang serupa. (Muhammad/47:10)

Memotivasi orang-orang mukmin untuk istiqomah dalam beriman dan meningkatkan keimanannya. Sebagaimana terdapat dalam surat al-Anbiya' ayat 88:

فَاسْتَجَبْنَا لَهٗ وَنَجَّيْنٰهُ مِنَ الْغَمِّ ۗ وَكَذٰلِكَ نُـْۨجِى الْمُؤْمِنِيْنَ ۝٨٨

88. Kami lalu mengabulkan (doa)-nya dan Kami menyelamatkannya dari kedukaan. Demikianlah Kami menyelamatkan orang-orang mukmin. (Al-Anbiya'/21:88)

Sedangkan menurut al-Buthi tujuan dari kisah-kisah dalam al-Qur'an terbagi menjadi dua, yaitu tujuan pokok dan tujuan sekunder. Tujuan pokoknya adalah merealisasikan tujuan umum yang termuat dalam al-Qur'an kepada manusia. Sedangkan tujuan khususnya adalah:

Menunjukkan kebenaran Nabi Muhammad dengan bukti dapat menerangkan kisah umat terdahulu.

Menjelaskan pokok-pokok akidah, syari'at dan akhlak yang telah disampaikan para Nabi. Seperti dalam surat al-Anbiya' ayat 25 dan surat Yusuf ayat 11:

وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا۠ فَاعْبُدُوْنِ ۝٢٥

25. Kami tidak mengutus seorang rasul pun sebelum engkau (Nabi Muhammad), melainkan Kami mewahyukan kepadanya bahwa tidak ada tuhan selain Aku. Maka, sembahlah Aku. (Al-Anbiya'/21:25)

قَالُوْا يٰٓاَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلٰى يُوْسُفَ وَاِنَّا لَهٗ لَنٰصِحُوْنَ ۝١١

11. Mereka berkata, "Wahai ayah kami, mengapa engkau tidak memercayai kami atas Yusuf, padahal sesungguhnya kami benar-benar menginginkan kebaikan baginya? (Yusuf/12:11)

Membuktikan dan mengabadikan perjuangan para Nabi

terdahulu adalah benar.

Bukti bahwa Nabi Muhammad benar-benar menerima wahyu dari Allah swt. Beliau tidak pernah belajar dari para ahli kitab baik Yahudi maupun Nasrani.

Menguatkan keyakinan akan datangnya pertolongan Allah dan menguatkan hati Rasulullah saw. dan umat Islam dalam menjalankan perintah agama. Seperti dalam surat Hud ayat 120:

وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ اَنْۢبَاۤءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهٖ فُؤَادَكَ وَجَاۤءَكَ فِيْ هٰذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَّذِكْرٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ ﴿١٢٠﴾

120. Semua kisah rasul-rasul Kami ceritakan kepadamu (Nabi Muhammad), yaitu kisah-kisah yang dengannya Kami teguhkan hatimu. Di dalamnya telah diberikan kepadamu (segala) kebenaran, nasihat, dan peringatan bagi orang-orang mukmin. (Hud/11:120)

Membuka kebohongan *Ahl al-Kitâb* karena telah menyembunyikan isi kitab mereka yang masih murni. Sebagaimana firman Allah dalam surat Ali Imran ayat 93:

كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيْٓ اِسْرَاۤءِيْلَ اِلَّا مَا حَرَّمَ اِسْرَاۤءِيْلُ عَلٰى نَفْسِهٖ مِنْ قَبْلِ اَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرٰىةُ ۗ قُلْ فَأْتُوْا بِالتَّوْرٰىةِ فَاتْلُوْهَآ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ﴿٩٣﴾

93. Semua makanan halal bagi Bani Israil, kecuali makanan yang diharamkan oleh Israil (Ya'qub) atas dirinya sebelum Taurat diturunkan.105) Katakanlah (Nabi Muhammad), "Bawalah Taurat lalu bacalah, jika kamu orang-orang yang benar." (Ali 'Imran/3:93)

Karakter mendasar dari kisah-kisah dalam al-Qur'an adalah tidak diceritakan secara gambling dan berdasarkan kronologis kejadian, tapi ada juga yang diceritakan secara panjang lebar atau dikisahkan berulang-ulang dan dalam bentuk yang berbeda.[12]

Gaya berkisah al-Qur'an menurut Syukron Affani secara tersirat

[12] Muhammad Chirzin, *Al-Qur'an dan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Dhana Bhakti Prima Yasa, 1998), hlm. 119.

bertujuan untuk memberikan petunjuk Tauhid, moral, peringatan dan hikmah. Jadi kisah dalam al-Qur'an bukan untuk menjelaskan data faktual seperti buku sejarah, tetapi untuk menyampaikan hikmah-hikmah untuk memperkokoh ketauhidan dan keimanan. Maka untuk melihat konteks secara utuh sebuah kisah dalam al-Qur'an dibutuhkan analisis sejarah dari kitab-kitab sejarah, tafsir atau ilmu yang terkait.[13]

Semua kisah-kisah dalam al-Qur'an adalah kisah nyata dalam sejarah, bukan hayalan yang jauh dari realitas. Banyak penelitian yang berhasil menemukan jejak sejarahnya dengan bantuan kacamata ilmu modern. Seperti *al-mu'tafikât* yang teridentifikasi sebagai wilayah dakwah Nabi Luth, yaitu Sodom, Gomorah dan kota-kota Palin. Beberapa situs sejarah bagsa Iran yang teridentifikasi sebagai bangsa 'Ad dan lain sebagainya. Namun sebagian kisah dalam al-Qur'an ada yang tidak mudah dilacak nilai historisnya, seperti kisah Ratu Saba' dan kisah Isra' Mi'raj. Maka sering disinyalir tidak semua kisah dalam al-Qur'an historis, tetapi ada juga yang ahistoris.[14]

Menanggapi pendapat di atas, perlu dipahami bahwa kisah dalam al-Qur'an memiliki karakter khusus yaitu menggunakan term *qashas* yang menunjukkan bahwa kisah tersebut tidak mengandung kedustaan tetapi justru memuat kebenaran. Tidak seperti yang dituduhkan oleh kaum orientalis bahwa kisah dalam al-Qur'an adalah karangan Nabi Muhammad saw, bukan turun dari Allah swt atau tuduhan bahwa terdapat kisah dalam al-Qur'an yang tidak sesuai dengan fakta sejarah. Semua kisah dalam al-Qur'an memang benar-benar pernah terjadi, bukan kisah fiktif atau dongeng. Sebagaimana firman Allah swt:

اِنَّ هٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ ۚ وَمَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّا اللّٰهُ ۗ وَاِنَّ اللّٰهَ لَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ﴿٦٢﴾

[13] Syukron Affani, *Rekonstruksi Kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an: Studi Perbandingan dengan Perjanjian Lama*, al-Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial, 2017, 12.1., hlm. 170-196.

[14] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 31.

62. Sesungguhnya ini benar-benar kisah yang hak. Tidak ada tuhan selain Allah, dan sesungguhnya Allahlah yang benar-benar Mahaperkasa lagi Mahabijaksana. (Ali 'Imran/3:62)

Dari penjelasan di atas, sudah seharusnya kita mengambil pelajaran dari kisah-kisah dalam al-Qur'an agar tidak melakukan perbuatan yang sama seperti kemungkaran-kemungkaran yang telah dilakukan oleh umat terdahulu. Selain itu juga seharusnya seorang mukmin menyakini bahwa semua kisah dalam al-Qur'an adalah nyata. Bahkan sangat mengherankan jika ada orang yang menolak kisah dalam al-Qur'an hanya Karena tidak sesuai dengan akal manusia. Sebab sudah sangat banyak penelitian arkeologi yang telah membuktikan kebenarannya. Bisa jadi ke depan akan ditemukan bukti-bukti baru, meskipun belum semua kisah dalam al-Qur'an dapat dibuktikan tetapi belum ada bukti adanya kekeliruan kisah.[15]

3. Unsur-unsur pada Kisah dalam al-Qur'an

Pada umumnya kisah-kisah dalam al-Qur'an terdiri dari unsur-unsur sebagai beriktu:

a. *Al-Ahdâts* (peristiwa). Tidak semua peristiwa diceritakan secara keseluruhan, tetapi ada yang bertahap atau pengulangan menyesuaikan titik tekan tujuan dari kisah dan kronologis peristiwa. Selain memberikan gambaran realitas dan logis bukan fiktif, kisah dalam al-Qur'an mengandung makna imajinatif, kehalusan budi, kesejeukan, pemikiran, kesadaran, renungan dan pengajaran.
b. *Al-Asykhâsy* atau tokoh-tokoh yang terdiri dari beberapa golongan, mulai dari hewan, setan, jin/iblis, hamba saleh, hingga para Nabi dan rasul. Kadang-kadang tokoh tidak disebutkan dalam kisah, sebab actor atau tokoh bukanlah titik sentral atau tujuan dari kisah.

[15] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an…* hlm. 195-196.

c. *Al-Hiwâr* atau dialog, pada umumnya dialog disajikan dalam bentuk kalimat langsung. Efeknya seolah-olah pembaca kisah menyaksikan sendiri jalannya kisah tersebut.

Hampir semua kisah terdapat tiga unsur tersebut, akan tetapi kadang kala hanya salah satu unsur saja yang menonjol. Jika yang ditonjolkan adalah tokoh biasanya bertujuan untuk memperteguh kembali semangat, hati dan moral Nabi Muhammad saw beserta pengikutnya. Jika dalam kisah tersebut bertujuan memberi peringatan maka yang menonjol adalah unsur peristiwanya. Seperti dalam surat as-Syams dan al-Qomar tentang kisah kaum Tsamud dan Nabi Saleh. Sedangkan jika yang ditonjolkan adalah dialognya biasanya bertujuan untuk memperkuat dakwah dan sebagai bantahan terhadap para penentang.[16]

4. Macam-macam Kisah dalam al-Qur'an

Di dalam al-Qur'an terdapat beragam jenis kisah. Dilihat dari segi materi kisah, para ulama dibagi menjadi 3 macam, yakni: *pertama*, kisah para Nabi terdahulu, yang berisi informasi mengenai dakwah mereka kepada kaumnya, mukjizat-mukjizat yang memperkuat dakwahnya, sikap orang-orang yang memusuhinya, tahapan-tahapan dakwah dan perkembangannya serta akibat-akibat yang diterima oleh mereka yang mempercayai dan golongan yang mendustakan. Misalnya kisah Nabi Nuh, Ibrahim, Musa dan yang lainnya. *Kedua*, kisah orang-orang atau golongan-golongan, baik yang berperangai positif maupun negatif, yang bisa dijadikan pelajaran, seperti kisah Maryam, Lukman, Zulqarnain dan yang lainnya. *Ketiga,* kisah-kisah yang terjadi pada masa Rasulullah saw., seperti perang Badar, kisah Abu Lahab, Bani Nadhir dan lain-lain.[17]

---

[16] Al-Tuhami Naqrah, *Sikulujiyah al-Qisas fi al-Qur'an,* (Tunis: al-Syirkah al-Tunisyah, t.t.), hlm. 348.

[17] Manna Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an,* terj. Mudzakir AS, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985, hlm 430. Muhammad Chirzin, *Al-Qur'an dan Ulumul Qur'an,* Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998, hlm 119 dan M. Hasbi Ash-Shidieqy, *Ilmu-ilmu Al-Qur'an (Media-media Pokok dalam Menafirkan Al-Qur'an),* Jakarta: Bulan Bintang, 1972, hlm 187.

Adapun ditinjau dari sisi ruang dan waktu, kisah dalam al-Qur'an dibagi menjadi tiga macam, yaitu:

a. Kisah-kisah masa lampau (*Al-Qasas al-Ghuyûb al-Mâdhiyah*), al-Qur'an memberitakan hal-hal ghaib tentang kejadian zaman kuno, seperti kisah para Nabi dan rasul bersama umatnya yang sulit ditemukan lagi dalam sejarah;[18]

b. Kisah-kisah masa kini, yang termasuk kategori kisah-kisah masa kini di antaranya adalah kisah-kisah orang munafik dengan karakteristiknya secara faktual, mulai zaman Nabi Muhammad dahulu sampai kini tetap ada;[19]

c. Kisah-kisah/peristiwa-peristiwa yang akan terjadi di masa datang. Ayat-ayat al-Qur'an yang memuat tentang kisah-kisah/peristiwa-peristiwa yang akan terjadi di dunia telah banyak terbukti lewat sejarah.[20]

Berbeda dengan di atas, Ahmad Syadhali dan Ahmad Rofiqi mengemukakan bahwa ditinjau dari segi ruang dan waktu, kisah-

---

[18] M. Quraish Shihab, *Mu'jizat al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiyah, dan Pemberitaan Ghaib*, Bandung: Mizan, 1997, hlm 195. Hal ini dijelaskan dalam Surat Hud: 49:

"Itu adalah di antara berita-berita penting tentang yang ghaib yang kami wahyukan kepadamu (Muhammad); tidak pernah kamu mengetahuinya dan tidak (pula) kaummu sebelum ini. Maka bersabarlah; Sesungguhnya kesudahan yang baik adalah bagi orang-orang yang bertakwa." Ayat ini diturunkan dalam konteks pemberitaan kisah Nabi Nuh dan para pengikutnya yang menyelamatkan diri dari musibah banjir.

[19] Hal ini dapat dilihat dalam Surat al-Taubah: 107:

"Dan (di antara orang-orang munafik itu) ada orang-orang yang mendirikan masjid untuk menimbulkan kemudharatan (pada orang-orang mukmin), untuk kekafiran dan untuk memecah belah antara orang-orang mukmin serta menunggu kedatangan orang-orang yang telah memerangi Allah dan Rasul-Nya sejak dahulu. Mereka Sesungguhnya bersumpah: "Kami tidak menghendaki selain kebaikan." Dan Allah menjadi saksi bahwa sesungguhnya mereka itu adalah pendusta (dalam sumpahnya).

Ayat ini diturunkan dalam konteks pemberitaan kisah Nabi Nuh dan para pengikutnya yang menyelamatkan diri dari musibah banjir.

[20] Sebagai contoh adalah firman Allah dalam surat al-Qomar, ayat 45 yang berbunyi:

"Golongan itu pasti akan dikalahkan dan mereka akan mundur ke belakang"

Ayat ini diturunkan semasa Nabi Muhammad berada di Makkah dan berisi penjelasan bahwa pemberitahuan Allah kepada Nabi Muhammad Saw tentang kemenangan orang-orang Islam terhadap kaum musyrikin Quraisy. Peristiwa ini terbukti pada beberapa tahun kemudian, tepatnya pada tahun VIII H, kaum musyrikin dapat dikalahkan pada peristiwa Fathu Makkah.

kisah dalam al-Qur'an terbagi menjadi tiga, yaitu,

a. Kisah ghaib yang terjadi pada masa lalu, seperti kisah tentang penciptaan Adam dan kehidupannya di surga,

b. Kisah-kisah ghaib pada masa kini seperti kehiduan makhluk-makhluk gaib, jin, seten dan lain-lain, dan

c. Kisah-kisah ghaib yang akan terjadi pada masa yang akan datang, seperti kisah-kisah tentang hari kiamat.[21]

Adapun menurut Darwazah, kisah dapat dikategorikan ke dalam dua bagian, yaitu, *pertama,* kisah berdasarkan unsur familiaritas. Ayat-ayat yang menjelaskan tentang kisah-kisah yang sudah tidak asing lagi di telinga masyarakat Arab.[22] Hikmah dari kisah ini adalah obyek al-Qur'an atau *audience* akan merasa terkesan dengan apa yang terkandung di dalam kisah atau kejadian itu sendiri. Kesan ini menurut Darwazah menjadi sangat penting terutama bagi kaum kafir yang menjadi sasaran dakwah Nabi Muhammad. Hal ini karena terdapat relasi antara kisah dan unsur familiaritas dalam masyarakat Arab, yakni tradisi lisan yang berkembang dalam masyarakat Hijaz di mana pada saat itu masyarakat Hijaz belum mempunyai sarana pendukung bagi pertumbuhan dad perkembangan literasi, sehingga informasi yang berkembang dari satu generasi ke generasi setelahnya menjadi tolak ukur validitas sebuah kisah.[23]

Kedua adalah kisah berdasarkan unsur edukatif dan penyampaian pesan moral. Dalam hal ini adalah kisah-kisah yang diceritakan al-Qur'an, bukan sebagai penuturan atau pengungkapan sejarah, tetapi untuk tujuan menggambarkan moral, mengilustrasikan suatu hal, mempertajam fokus perhatian dan mendukung pesan-pesan

[21] Ahmad Syadhali dan Ahmad Rofi'i, *Ulum Qur'an,* Jilid II, Bandung: Pustaka Setia, 2000, hlm. 28.

[22] Beberapa ayat yang termasuk dalam katagori ini misalnya adalah Q.S Al-Rum/30: 9, Q.S Ghafir/40: 21, Q.S al-Hajj/22: 45-46, Q.S Al-Saffat/37: 133-138, Q.S al-Qashash/28: 58, Q.S al-Furqan/25: 40, dan lain sebagainya.

[23] Muhammad Izzah Darwazah, *al-Qur'ân al-Majîd,* Beirut: al-Mansyurat al-Maktabah al-'Arabiyah, t.th., hlm. 173.

dasarnya.[24]

Adapun jenis kisah-kisah dalam al-Qur'an menurut Darwazah ada tiga macam,[25] yaitu:

a. Kisah tentang para Nabi yang memuat informasi tentang misi dakwah mereka kepada kaumnya, mukjizat yang mereka miliki, sikap orang-orang yang ada disekitarnya, serta akibat yang diterima oleh mereka yang beriman dan mendustai;[26]

b. Kisah yang menyangkut pribadi atau golongan dengan segala kejadiannnya yang dinukilkan al-Qur'an untuk dijadikan bahan renungan dan pelajaran;[27]

c. Kisah yang menyangkut peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa Rasulullah, seperti perang badar, perang Uhud, Bani Nadzir, atau kisah Zaid bin Harisah dan Abu lahab. Dengan demikian kisah dalam al-Qur'an tidak hanya menjelaskan peristiwa yang terjadi sebelum Nabi Muhammad tetapi juga peristiwa peristiwa yang terjadi pada saat Nabi Muhammad masih hidup.

Dilihat dari segi psikologis dalam mempengaruhi pembaca, kisah al-Qur'an mempunyai karakteristik sebagai berikut:[28]

a. Kisah al-Qur'an dalam waktu yang relatif singkat dapat menarik perhatian pembaca, sehingga pembaca tertarik untuk mengikuti peristiwanya, merenungkan maknanya serta terkesan oleh watak pelaku kisah tersebut.

b. Kisah al-Qur'an menyentuh nurani manusia dalam keadaan yang utuh dan menyeluruh, seperti tergambar dalam tokoh-tokoh utama yang sengaja ditampilkan, mereka ditampilkan pada pusat perhatian selaras dengan konteksnya.

---

[24] Yang termasuk ayat-ayat kisah dalam kelompok kedua ini adalah Q.S Al-A'raf/7: 101, 163-166, 175-177, Q.S Al-Maidah/5: 28-33, Q.S Al-Anfal/8: 53-54, Q.S Al-Taubah/9: 69-70, Q.S Yunus/10: 12-13, 71-89, dan lain sebagainya.

[25] Manna' al-Qattan, *Mabâ<u>h</u>its fî 'Ulûm al-Qur'ân...*, hlm. 317.

[26] Sebagai contoh adalah kisah Nabi Musa, Nabi Nuh, Nabi Ibrahim dan lain-lain.

[27] Sebagai contoh adalah kisah Maryam, Aisyah, Zulqarnain dan Ashab al-Kahfi.

[28] Supiana M. Karman, *Ulumul Qur'an...*, hlm. 246.

c. Kisah-kisah al-Qur'an memberikan kesempatan pengembangan pola pikir si pembaca, sehingga menemukan sebuah kesimpulan.

Jika dilihat dari sisi gaya pemaparan kisah dalam al-Qur'an, menurut Sayyid Quthb dan Shalahuddin Muhammad Abd al-Tawwab, sebagaimana yang dikutip oleh Shiyabbuddin Qalyubi, secara umum kisah kisah di dalam al-Qur'an dapat dipilah menjadi empat kelompok:

a. Kisah yang diawali dengan kesimpulan lalu diikuti dengan uraian kisah, lalu dilanjutkan rinciannya dari awal hingga akhir.[29]

b. Gaya pemaparan kisah lainnya adalah berawal dari adegan klimaks, lalu dikisahkan rinciannya dari awal hingga akhir.[30]

c. Kisah tanpa dimulai dengan pendahuluan, tetapi langsung kepada rincian kisah. Dalam kisah seperti ini, banyak dijumpai kejutan-kejutan.[31]

---

[29] Kisah yang menggunakan pola ini antara lain adalah surat Maryam (19) ayat 41-49. Kisah dimulai dari kesimpulan bahwa Ibrahim adalah seorang *shiddîq* (ayat 41), lalu dilanjutkan dengan uraian kisah, yaitu ajakan Ibrahim kepada ayahnya, ajakan disampaikan dengan lembut dan penuh hormat, ia sampaikan ajakan itu sebanyak empat kali. Namun dijawab bapaknya dengan penuh kesombongan dan mengancam akan merajam dan mengusirnya. Sekalipun bapaknya bengis, Ibrahim tetap memperlihatkan hormatnya dengan mengharap pengampunan dari Allah (ayat 42-49). Shihabbuddin Qalyubi, *Stilistika al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2008, hlm. 211.

[30] Kisah yang menggunakan gaya ini, antara lain, kisah Ibrahim dalam surat Hud (11) ayat 69-75. Kisah dimulai dengan penyebutan malaikat pembawa kabar gembira (kelahiran anak) (ayat 69). Kelahiran anak merupakan klimaks kisah dalam surah ini, terutama bagi sarah yang sangat mendambakan peristiwa ini terjadi pada dirinya sendiri. Informasi ini dikedepankan sehingga nuansa gembira mewarnai uraian-uraian berikutnya. Lalu dilanjutkan rinciannya dari awal mulai malaikat mengucapkan salam, Ibrahim menjawab salam, kemudian menyuguhkan daging sapi yang dipanggang. Ia merasa aneh dan takut karena daging tersebut tidak disentuhnya. Malaikat melarang Ibrahim untuk takut karena mereka diutus untuk kaum Luth (ayat 70). Mendengar kabar itu, Sarah tertawa, lalu disampaikanlah kepadanya tentang akan kelahiran Ishaq dan Ya'qub (ayat 71). Lalu terjadilah dialog antara mereka berita kelahiran ini (ayat 72-75). Sarah yang sudah lama mendambakan peristiwa ini sangat senang. Akhirnya, kisah Ibrahim berakhir dengan *happy ending*. Namun, bukan berarti semuanya selesai karena di akhir dialog antara Ibrahim dengan malaikat ada "kata-kata kunci". *Maka, tatkala rasa takut hilang dari Ibrahim dan berita gembira telah datang kepadanya, dia pun bertanya jawab dengan (malaikat-malaikat) tentang kaum Luth* (ayat 74). Kalimat ini membuka babakan baru tentang kisah Nabi Luth dengan kaumnya. Dengan demikian, secara tidak terasa gelombang dan babak berikutnya sudah ada di hadapan para pembaca atau pendengar. Shihabbuddin Qalyubi, *Stilistika al-Qur'an...*, hlm. 211-212.

[31] Sebagai contoh adalah penggalan fragmen sewaktu Nabi Ibrahim di Mekkah dalam surat al-Hajj/22: 26. Kisah ini hanya ditampilkan dalam satu fragmen yang pendek dalam satu

d. Kisah disusun seperti adegan-adegan dalam drama.[32]

Pada umumnya kata-kata pendahuluan digunakan pada kisah-kisah di dalam al-Qur'an meskipun terdapat juga kisah-kisah yang tidak didahului dengan pendahuluan dan langsung pada inti materi kisah. Selain itu yang menjadi ciri khas gaya pemaparan kisah dalam al-Qur'an adalah banyak digunakannya kalimat efektif dan efisien dengan ditampilkan penggalan-penggalannya saja. Adapun kelengkapannya diserahkan kepada imajinasi pembaca atau pendengar.[33] Pemaparan al-Qur'an seringkali juga disisipi nasihat keagamaan. Nasihat ini antara lain berupa pengesaan Allah dan keharusan percaya adanya kebangkitan manusia di kubur.

Adapun dilihat dari sisi model Komunikasi kisah-kisah di dalam al-Qur'an, setidaknya terdapat dua model komunikasi, yakni: *pertama* adalah percakapan dua arah. Dalam hal ini, komunikasi dalam al-Qur'an terjadi di dalam kisah-kisah yang diangkat dalam bentuk cerita, yaitu cerita antara dua tokoh atau lebih yang terlibat dalam percakapan yang dikisahkan. Percakapan atau dialog yang dimunculkan dalam al-Qur'an sebagian besar berupa kisah

---

ayat, tanpa pendahuluan dan tanpa adegan penutup. Akan tetapi, fragmen yang cukup singkat ini menampilkan beberapa aktivitas, dimulai dengan kedatangan Ibrahim di Baitullah, ia berusaha untuk tidak mempersekutukan Allah, ia membersihkan Ka'bah, di sekitar Ka'bah ada thawaf, ada yang beribadah, ada yang shalat. Semuanya digambarkan secara hidup dengan tidak lebih dari 25 kata. Dengan tidak disebutkan pendahuluan dan bagian akhirnya, hal ini memberikan peluang kepada imajinasi pembaca atau pendengar bagaimana adegan awalnya dan bagaimana bagian akhirnya. Shihabbuddin Qalyubi, *Stilistika al-Qur'an...,* hlm. 213-214.

[32] Misalnya adalah, kisah Nabi Ibrahim yang menggunakan gaya seperti dalam surat al-Baqarah/2: 258. Sewaktu *acting* akan dimulai muncul komentar tentang akan berlangsungnya debat antara Ibrahim dengan Namrud. Lalu *acting* dimulai dengan percakapan Ibrahim yang mengatakan, "Tuhanku yang dapat menghidupkan dan mematikan". Mendengar pernyataan itu Namrud tidak menerima, ia membantahnya dengan mengatakan, "Saya juga bisa membiarkan seseorang hidup atau mematikannya." Perkataan Namrud ini tidak selaras dengan yang dimaksudkan Ibrahim karena yang dimaksudkannya bahwa Allah itu bisa menghidupkan yang mati dan bisa mematikan yang hidup. Oleh karenanya, ia melanjutkan dengan statemen lainnya. Allah bisa menerbitkan matahari dari timur, coba terbitkanlah dari barat. Mendengar pernyataan itu, Namrud terdiam bersamaan dengan berakhirnya drama ini. Shihabbuddin Qalyubi, *Stilistika al-Qur'an,* hlm. 213-214

[33] Misalnya, dalam surat ar-Rum/30: 29 tentang penciptaan manusia. Dalam ayat itu disebutkan Ia (Allah) menciptakan kamu dari tanah, kemudian tiba-tiba kamu menjadi manusia yang berkembang biak. Dalam ayat tersebut, tidak disebutkan fase-fase penciptaan, fase anak, fase manusia menjadi dewasa, menikah dan seterusnya. Lubang-lubang kosong ini diserahkan kepada imajinasi manusia untuk melengkapinya. Shihabbuddin Qalyubi, *Stilistika al-Qur'an...,* hlm. 29.

percakapan. Bentuk percakapan dalam al-Qur'an ini terdiri dari dua bentuk, yakni percakapan semi dialektif dan percakapan pengisahan. Percakapan semi dialektif merupakan percakapan yang cenderung mengarah pada bentuk perdebatan. Dialog semacam ini biasanya membawa misi keagamaan, yaitu untuk memberikan informasi kepada kita akan kekerasan kaum terdahulu dalam menentang ajaran Nabi. Model dialog seperti ini dapat kita temukan dalam kisah Nabi Nuh, kaum 'Ad, Tsamud dan kaum Nabi Syu'aib.[34] Selanjutnya adalah model percakapan pengisahan, yaitu bentuk percakapan dimana al-Qur'an dengan sendirinya berperan sebagai mediator yang mengajak pembaca masuk dalam peristiwa melalui sela-sela tempo cerita. Dengan demikian, kekosongan-kekosongan yang terjadi di tengah berjalannya proses dialog dapat terwakili.[35]

Kedua, adalah dialog monolog, yang merupakan percakapan satu arah internal yang tidak diutarakan kepada khalayak. Contoh dalam surat Maryam/19: 22-23. Berdasarkan realitas kisah yang terjadi. Maryam merasakan kesedihannya dalam kesendirian yang tidak diutarakan kepada khalayak. Tidak ditemukan juga orang lain yang berbicara dalam diskripsi tersebut. Jadi perkataan Maryam dalam kisah tersebut merupakan bentuk dari dialog internal.[36]

Model kisah melalui komunikasi dan atau dialog yang terdapat di dalam al-Qur'an ini memiliki keistimewaan, yang diantaranya, adalah:[37]

a. Dialog tersebut berfungsi untuk menghidupkan suasana berbagai peristiwa yang dikisahkan.

b. Dialog kisah-kisah sering kali berfungsi secara efektif dan artistik sebagai sarana untuk melukiskan kepribadian tokoh-tokoh dalam kisah.

---

[34] Sulaiman art-Tharawanah, *Rahasia Pilihan Kata dalam al-Qur'an,* Jakarta: Qisthi Press, 2004, hlm. 217.

[35] Sulaiman art-Tharawanah, *Rahasia Pilihan Kata dalam al-Qur'an...,* hlm. 218.

[36] Sulaiman art-Tharawanah, *Rahasia Pilihan Kata dalam al-Qur'an...,* hlm. 235.

[37] Sulaiman art-Tharawanah, *Rahasia Pilihan Kata dalam al-Qur'an...,* hlm. 235.

c. Dialog dalam kisah sangat piawai memainkan peran sebagai penguat sikap atau kondisi yang mewarnai konteks kisah. Bahkan dalam model kisah-kisah deskriptif, gaya dialog seringkali terlihat menambah suasana kisah menjadi lebih hidup, sehingga deskripsinya terasa lebih menggugah dan mengesankan.

d. Dialog dalam kisah juga efektif sebagai sarana untuk menyampaikan maksud dan tujuan kisah secara artistik. Selain itu pada saat-saat tertentu bentuk dialog ini dimanfaatkan untuk mengungkapkan rahasia di balik peristiwa yang sedang dikisahkan.

Berbeda dengan klasifikasi kisah yang dibuat oleh mayoritas ulama, Ahmad Khalafullah membagi beberapa model kisah al-Qur'an yang sesuai dengan model-model yang berlaku di dunia sastra. Hal ini terkait dengan definisi kisah yang telah dijelaskan sebelumnya yang telah memasuki ruang lingkup kesusastraan, yakni:[38]

Pertama, model Sejarah, yaitu suatu kisah yang menceritakan tokoh-tokoh sejarah tertentu seperti para Nabi dan Rasul dan beberapa kisah yang diyakini orang-orang terdahulu sebagai sebuah realitas sejarah.

Menurut Khalafullah, deskripsi kisah-kisah sejarah di dalam al-Qur'an bukanlah deskripsi sejarah yang harus bersesuaian dengan realitas sejarah dan logika. Hal ini terlihat dari cara al-Qur'an berkisah yang notabene seringkali tidak memberikan gambaran yang rinci dari suatu kejadian. Misalnya tidak menyebutkan nama objek dengan jelas, atau hanya mendeskripsikan prolog dan epilognya. Hal-hal tersebut tentu saja tidak bisa diterima dalam logika sejarah. Seperti contoh Q.S al-Furqan/25: 35-36:

وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوْسَى الْكِتٰبَ وَجَعَلْنَا مَعَهٗٓ اَخَاهُ هٰرُوْنَ وَزِيْرًاۚ ﴿٣٥﴾ فَقُلْنَا اذْهَبَآ اِلَى

[38] Muhammad A. Khalafullah, *Al-Qur'an bukan Kitab Sejarah...*, hlm. 101. A. Hanafi, *Segi-segi Kesustraan pada Kisah dalam al-Qur'an...*, hlm. 23.

الْقَوْمِ الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِاٰيٰتِنَاۗ فَدَمَّرْنٰهُمْ تَدْمِيْرًا ۝٣٦

"Dan sesungguhnya kami telah memberikan Al Kitab (Taurat) kepada Musa dan Kami telah menjadikan Harun saudaranya, menyertai dia sebagai wazir (pembantu). Kemudian Kami berfirman kepada keduanya "Pergilah kamu berdua kepada kaum yang mendustakan ayat-ayat Kami." Maka Kami membinasakan mereka sehancur-hancurnya."

Dalam kisah di atas, Allah hanya menceritakan dua sisi kisah saja, yaitu awal dan akhir dari kejadiannya. Ini artinya, dalam kedua bagian inilah substansi kisah tersimpan, yaitu perlunya bukti kerasulan dan pembenaran adanya kebinasaan bila kerasulan itu didustakan. Di sini al-Qur'an mengesampingkan unsur-unsur yang penting bagi ahli sejarah, dalam konteks ini seperti menyebutkan karakteristik Musa dan asal-usulnya, waktu pengangkatannya menjadi Nabi, untuk kaum mana dia diutus, di mana dan bagaimana Harun dijadikan pembantunya, apa sebabnya dan unsur-unsur lain yang mendukung validitas dari kesejarahan kejadian ini.[39]

Dari sini kemudian menurut Khalafullah metode penyampaian kisah al-Qur'an berbeda dengan yang diterapkan dalam literatur literatur sejarah. Sehingga dia menyebut bahwa deskripsi kejadian dalam kisah-kisah al-Qur'an merupakan deskripsi sastra yang memiliki nuansa kejiwaan, sehingga ia berkesimpulan bahwa kisah-kisah al-Qur'an adalah bagian dari kisah-kisah sastra.[40]

Kedua adalah model perumpamaan, yaitu kisah-kisah yang dijadikan contoh atau misal atau kisah yang sengaja dibuat oleh al-Qur'an sebagai misal. Kisah dengan model perumpamaan ini menurut Khalafullah juga termasuk dalam katagori kisah sastra. Kejadiannya dimaksudkan untuk menerangkan dan menjelaskan suatu hal atau nilai-nilai. Maka, model kisah ini pun mengharuskan kisah yang diangkat dari sebuah realitas sejarah dan boleh berupa

[39] Muhammad A. Khalafullah, *Al-Qur'an bukan Kitab Sejarah...*, hlm. 102-103.
[40] Muhammad A. Khalafullah, *Al-Qur'an bukan Kitab Sejarah...*, hlm. 109.

cerita fiktif dalam batasan orang-orang terdahulu. Eksistensi kisah permisalan dalam al-Qur'an ini adalah kesengajaan Allah untuk memenuhi kebutuhan manusia akan unsur khayalan tersebut dan untuk menyelaraskan kisah-kisah-Nya dengan gaya bahasa manusia. Allah dalam permisalan ini seakan-akan berkomunikasi dengan manusia dalam bahasa dan kebiasaan mereka dalam berbicara.[41] Sebagai contoh adalah Q.S Qaf/50: 30:

يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَّزِيدٍ ﴿٣٠﴾

"(Dan ingatlah akan) hari (yang pada hari itu) Kami bertanya kepada jahannam, 'apakah kamu sudah penuh?' Dia menjawab,'masih adakah tambahan?"

Ayat ini, tentunya, tidak dapat dipahami bahwa Allah benar-benar berdialog dengan neraka jahanam, melainkan hanya sekedar permisalan untuk menggambarkan betapa luasnya neraka jahanam walaupun sudah dipenuhi oleh orang-orang yang berdosa.

Ketiga, legenda atau mitos, yaitu kisah yang diambil dari mitos-mitos yang dikenal dan berlaku dalam sebuah komunitas sosial. Biasanya tujuan dari kisah mitos semacam ini adalah untuk memperkuat satu tujuan pemikiran. Disini unsur mitos dalam kisah bukan sebagai tujuan kisah, tapi berfungsi sebagai salah satu instrument kisah untuk menarik pendengarnya.

Terkait dengan kisah al-Qur'an yang dianggap sebagai mitos ini, menurut M. Quraish Shihab pendapat ini tidak memiliki pijakan ilmiyah sama sekali. Memang sekian kisah al-Qur'an yang tidak/belum dapat dibuktikan atau ditemukan data arkeologis yang ditemukan atau mendukung telah terjadinya apa yang diinformasikan al-Qur'an, tetapi menjadikan itu dalih untuk menolak keseluruhan informasinya atau menilainya sebagai mitos, bukanlah sikap yang objektif.[42]

[41] Muhammad A. Khalafullah, *Al-Qur'an bukan Kitab Sejarah...*, hlm. 137.

[42] Hal ini karena terdapat beberapa contoh data arkeologis yang membuktikan adanya peristiwa yang dikisahkan dalam al-Qur'an. Sehingga jika belum ditemukan data arkeologis

Ketiga model tersebut menjadi bukti bahwa kisah dalam al-Qur'an menurut Khalafullah adalah hasil karya sastra yang dimaksudkan untuk menjadi media atau sarana untuk menyampaikan pesan pesan dan mencapai maksud tujuannya.

Dalam memunculkan ayat-ayat kisah, satu karakteristik yang paling menonjol dalam al-Qur'an adalah terjadinya pengulangan-pengulangan[43] pada kisah yang diceritakan, seperti kisah Nabi Adam As, Nabi Nuh AS, dan Musa AS. Pengulangan kisah dalam al-Qur'an ini terjadi dalam tiga bentuk, yaitu:

a. Pengulangan pada alur kisah dengan tokoh berbeda.

seharusnya tidak menolak dengan alasan tidak terbukti tetapi minimal seorang ilmuwan mengatakan "belum terbukti benar, dan belum juga terbukti salah". Dengan demikian penting untuk merujuk buku-buku yang menguraikan tentang kemukjizatan al-Qur'an dari aspek pemberitaan ghaibnya. Sebagai contoh adalah penemuan kota Iram yang disinggung al-Qur'an dalam surat al-Fajr/89: 8-9. Hasil ekspedisi Nicholas Clapp di Gurun Arabia Selatan pada tahun 1992 membuktikan wujudnya, bahkan dikukuhkan dengan menggunakan jasa pesawat ulang alik Challenger dengan sistem Satellite Imaging Radar (SIR), demikian juga jasa satelit Prancis, yang menggunakan sistem pengindraan optik. Apa yang temukan? Mereka menemukan citra digital berupa garis putih pucat yang menandai beratus-ratus kilometer rute kafilah yang ditinggalkan, sebagian berada dibawah tumpukan pasil yang telah menimbun selama berabad-abad hingga mencapai 183 meter. Contoh lain adalah kisah al-Qur'an tentang kaum Saba' yang bendungannya runtuh sehingga mereka berpencar dan terkoyak-koyak (Q.S Saba'/34: 15). Bendungan yang terkenal dengan Sad Ma'rib ditemukan reruntuhannya di Yaman Selatan, tepatnya di wilayah yang dikena dengan nama Ma'rib. Bendungan ini dibangun pada abad ke-8 SM dan sudah beberapa kali hancur dan diperbaiki. Terakhir kehancurannya pada tahun 575 M, lalu dibangun lagi atas biaya Uni Emirat Arab pada tahun 1996 M. Contoh-contoh ini menurut Quraish Shihab menjadi bukti bahwa tidak ada kisah yang bisa dikatakan sebagai mitos. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir...,* hlm. 329-330.

[43] Pengulangan dalam bahasa Arab berarti *takrâr* atau *takrîr* bermakna mengulang. Ibnu Mandzur mendefinisikan *takrâr* adalah *i'âdah asy-syai'i mirâran* (mengulangi terus-menerus). Misalnya seperti kisah Nabi Musa dan Fir'aun yang terdapat di dalam 44 surat, yaitu: al-Baqarah /2, Ali Imran/3, al-Nisa/4, al-Maidah/5, al-An'am/6, al-A'raf/7, al-Anfal/8, Yunus/10, Hud/11, Ibrahim/14, al-Isra'/17, al-Kahfi/18, Maryam/19, Thaha/20, al-Mukminun/23, al-Anbiya'/21, al-Hajj/22, al-Syu'ara/26, al-Furqan/25, al-Naml/27, al-Qashash/28, al-Ankabut/29, al-Sajadah/32, al-Ahzab/33, Shad/38, Ghafir/40, Al-Zukhruf/43, al-Dukhan/44, al-Shaffat/37, Fushilat/41, Qaf/50, al-Syura/42, al-Dzariyat/51, al-Qamar/54, al-Tahrim/66, al-Haqqah/69, al-Muzammil/73, al-Nazi'at/79, al-Buruj/85, al-Fajr/89, al-Ahqaf/46, al-Najm/53, al-Shaf/61, dan al-A'la/87. Demikian juga kisah Nabi Nuh yang terdapat dalam surat-surat: Ali Imran/3, al-Nisa/4, al-An'am/6, al-A'raf/7, al-Taubah/9, Yunus/10, Hud/11, Ibrahim/14, al-Isra'/17, Maryam/19, al-Hajj/22, al-Furqan/25, al-Syu'ara/26, al-Ahzab/33, al-Shaffat/37, Shad/38, Ghafir/40, Qaf, al-Dzariyat/51, al-Najm/53, al-Qamar/54, al-Tahrim/66, Nuh/71, al-Anbiya'/21, al-Mukminun/23, al-Ankabut/29, al-Syura/42 dan al-Hadid/57. Dari kenyataan tersebut maka dapat dikatakan kisah-kisah al-Qur'an itu terdapat pada surat-surat al-Qur'an, baik Makkiyah maupun Madaniyah. Nashruddin Baidan, *Wawasam Baru Ilmu Tafsir,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hlm. 229. Masmukhah, "Pengulangan Kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an dan Relevansinya dengan Repetisi Pembelajaran", *Tesis,* Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2009.

Pengulangan alur kisah dengan tokoh yang berbeda ini lebih banyak bertujuan sebagai pemurnian akidah dari pada aspek muamalah dan hukum. Misalnya kisah Nabi Nuh AS, kisah Nabi Hud AS, dan kisah Nabi Shaleh AS, dalam surat al-A'râf/7: 59-64, 65-72, dan 73-79.[44]

b. Pengulangan kisah dalam kronologi yang berbeda. Terdapat kisah-kisah yang tidak disusun berdasarkan kronologi sebuah peristiwa, namun disesuaikan dengan tujuan kisah dan keadaan jiwa Nabi Muhammad SAW, bersama orang-orang semasanya, sehingga sering suatu kisah tertentu diceritakan berulangkali tetapi dengan kronologi yang berlainan. Misalnya kisah Nabi Syu'aib AS yang diceritakan dalam surat al-A'râf/7: 85-93, surat Hud/11: 84-95, surat al-Syura/42: 176-190, dan kisah Nabi Luth dalam surat Hud/11: 77-83, dan surat al-Hijr/15: 61-75.

c. Pengulangan kisah dengan gaya bahasa yang berbeda. Al-Qur'an sering mengulangi cerita tokoh kisah tertentu dalam beberapa surat dengan menggunakan gaya bahasa yang berbeda. Misalnya kisah Musa AS, yang diceritakan dalam surat Thâha/20: 24-98, surat al-Syu'arâ/26: 10-68, surat al-Qashash/28: 1-47.[45]

Pengulangan kisah dalam al-Qur'an ini memiliki beberapa hikmah, diantaranya adalah:[46]

a. Untuk menyampaikan beberapa tujuan agama yang terdapat dalam satu kisah. Penuturan satu kisah pada satu tempat memiliki maksud dan tujuan tertentu. Kisah yang sama disebutkan pada tempat yang lain memiliki maksud dan tujuan yang lain.

b. Merupakan sebuah metode yang ditawarkan oleh al-Qur'an

[44] Kisah kisah ini menggunakan alur yang sama, yakni Allah mengutus Nabi kepada kaumnya agar mengajak mereka mengesakan Tuhan dan beribadah kepada-Nya, namun mereka membantah dan menentang ajakan tersebut, lalu turunlah azab Allah. Akan tetapi, sekalipun alur ketiga kisah itu sama, namun lafal-lafal yang dihunakan berbeda, sehingga nuansa yang ditimbulkannya pun berbeda. Sayyid Quthb, *At-Tashwîr al-Fanni fî al-Qur'ân,* Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th., hlm. 141.

[45] Tampaknya kisah Nabi Musa dalam ketiga surat tersebut berbeda, padahal yang berbeda itu hanyalah gaya bahasanya saja.

[46] Manna' al-Qaththan, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an...,* hlm. 433.

untuk memberikan penekanan-penekanan tertentu terhadap ajaran agama yang hendak disampaikan melalui media kisah, agar pembaca dapat mengambil pelajaran tersebut.

c. Pengulangan kisah dengan bahasa yang berbeda-beda memperkaya skenario al-Qur'an dalam mendiskripsikan kisah dengan tujuan yang berbeda.

d. Memberikan penekanan terhadap kisah-kisah tertentu agar pesan-pesannya melekat pada jiwa.

Demikianlah sedikit pengenalan tentang kisah-kisah di dalam al-Qur'an. Kisah-kisah yang ditujukan kepada Nabi Muhammad sebagai seorang rasul agar eksistensinya menjadi kokoh, dan ditujukan kepada umatnya agar dapat memperkokoh aqidah sebagaimana yang diajarkan oleh Rasulullah.

B. SIGNIFIKASI KISAH DALAM AL-QUR'AN

Sebagaimana yang telah dinyatakan pada bab sebelumnya bahwa kisah merupakan bagian terbanyak dari keseluruhan isi al-Qur'an yakni ada 1.600 ayat yang tersebar dalam 35 surat. Jauh lebih banyak dibandingkan dengan ayat-ayat hukum. Begitu pentingnya kisah, sehingga dia menjadi bagian terbanyak di dalam al-Qur'an. Penyebutan kisah-kisah di dalam al-Qur'an ini mengandung banyak tuntutan keagamaan, mulai dari tuntutan akidah, moral dan perilaku serta tuntutan ibadah yang bersamaan dengan petunjuk al-Qur'an terkait hal-hal yang bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.[47]

Adapun tujuan pemaparan kisah secara umum menurut Shalah al-Khalidy adalah "agar manusia mengetahui dan mengambil pelajaran dari kisah-kisah tersebut".[48] Dari sini kemudian terdapat beberapa tujuan khusus dari kisah kisah al-Qur'an, diantaranya

[47] Manna' al-Qaththan, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an...*, hlm. 59

[48] Shalah al-Khalidi, *Kisah al-Qur'an Pelajaran Bagi orang-orang Terdahulu,* Jakarta: Gema Insani, 1999, hlm. 27.

adalah:[49]

1. Meringankan beban jiwa atau tekanan jiwa para Nabi dan orang-orang beriman. Sebagaimana diketahui, menjadi Nabi pilihan bukanlah tugas yang mudah. Beragam cobaan dan ancaman dihadapi oleh Nabi Muhammad dan para pengikutnya. Ancaman-ancaman tersebut adakalanya membuat Nabi merasa tertekan, tidak tenang bahkan membuat frustasi dan putus asa. Sehingga kisah-kisah ini diturunkan oleh Allah menentramkan hati Nabi Muhammad dan hari orang-orang yang beriman. Di samping menentramkan hati, ayat-ayat kisah ini juga memberikan ketegaran hati, meneguhkan eksistensi kenabian Nabi Muhammad dan dakwahnya, serta menghilangkan keraguan yang membebani sehingga mereka tetap kuat dan sabar menghadapi berbagai rintangan dan cobaan serta istiqamah dalam berdakwah. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Allah dalam Q.S al-Qasas/28: 3-6:

نَتْلُوْا عَلَيْكَ مِنْ نَّبَاِ مُوْسٰى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ ۝٣ اِنَّ
فِرْعَوْنَ عَلَا فِى الْاَرْضِ وَجَعَلَ اَهْلَهَا شِيَعًا يَّسْتَضْعِفُ طَاۤىِٕفَةً مِّنْهُمْ
يُذَبِّحُ اَبْنَاۤءَهُمْ وَيَسْتَحْيٖ نِسَاۤءَهُمْ ۗاِنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِيْنَ ۝٤ وَنُرِيْدُ اَنْ
نَّمُنَّ عَلَى الَّذِيْنَ اسْتُضْعِفُوْا فِى الْاَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ اَىِٕمَّةً وَّنَجْعَلَهُمُ الْوٰرِثِيْنَ
۝٥ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِى الْاَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامٰنَ وَجُنُوْدَهُمَا مِنْهُمْ مَّا
كَانُوْا يَحْذَرُوْنَ ۝٦

"Kami membacakan kepadamu sebagian dari kisah Musa dan Fir'aun dengan benar untuk orang-orang yang beriman. Sesungguhnya Fir'aun telah berbuat sewenang-wenang di muka bumi dan menjadikan penduduknya berpecah belah, dengan menindas segolongan dari mereka, menyembelih anak laki-laki

[49] Al-Tihami Naqrah, *Syikulûjiyah al-Qishash fî al-Qur'ân,* Algeria: Jami' al-Jazair, 1991, hlm. 128-137.

mereka dan membiarkan hidup anak-anak perempuan mereka. Sesungguhnya Fir'aun termasuk orang-orang yang berbuat kerusakan. Dan Kami hendak memberi karunia kepada orang-orang yang tertindas di bumi (Mesir) itu dan hendak menjadikan mereka pemimpin dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi (bumi). Dan akan Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi dan akan Kami perlihatkan kepada Fir'aun dan Haman beserta tentaranya apa yang selalu mereka khawatirkan dari mereka itu".

Kemudian dijelaskan pula dengan kisah Musa dalam surat al-Thâhâ/20:1-9 dan Q.S Thâhâ/20: 99:, yakni:

طٰهٰ ۚ ﴿١﴾ مَآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْاٰنَ لِتَشْقٰٓى ۙ ﴿٢﴾ اِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَنْ يَّخْشٰى ۙ ﴿٣﴾ تَنْزِيْلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْاَرْضَ وَالسَّمٰوٰتِ الْعُلٰى ۗ ﴿٤﴾ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ﴿٥﴾ لَهٗ مَا فِى السَّمٰوٰتِ وَمَا فِى الْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرٰى ﴿٦﴾ وَاِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَاِنَّهٗ يَعْلَمُ السِّرَّ وَاَخْفَى ﴿٧﴾ اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۗ لَهُ الْاَسْمَاۤءُ الْحُسْنٰى ﴿٨﴾ وَهَلْ اَتٰىكَ حَدِيْثُ مُوْسٰى ۘ ﴿٩﴾

"Thaahaa. Kami tidak menurunkan Al Quran ini kepadamu agar kamu menjadi susah; tetapi sebagai peringatan bagi orang yang takut (kepada Allah), yaitu diturunkan dari Allah yang menciptakan bumi dan langit yang tinggi. (Yaitu) Tuhan Yang Maha Pemurah. Yang bersemayam di atas 'Arsy. Kepunyaan-Nya-lah semua yang ada di langit, semua yang di bumi, semua yang di antara keduanya dan semua yang di bawah tanah. Dan jika kamu mengeraskan ucapanmu, maka sesungguhnya Dia mengetahui rahasia dan yang lebih tersembunyi. Dialah Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Dia mempunyai al-Asmaa al-Husna (nama-nama yang baik). Apakah telah sampai kepadamu kisah Musa"?

كَذٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ اَنْۢبَاۤءِ مَا قَدْ سَبَقَ ۚ وَقَدْ اٰتَيْنٰكَ مِنْ لَّدُنَّا ذِكْرًا ۚ ﴿٩٩﴾

"Demikianlah kami kisahkan kepadamu (Muhammad) sebagian kisah umat yang telah lalu, dan sesungguhnya telah Kami berikan kepadamu dari sisi Kami suatu peringatan (Al-Quran)."

Kisah Musa di atas menggambarkan bagaimana cobaan dan rintangan yang dihadapi oleh Musa. Kisah ini setidaknya bisa menjadi obat peghibur bagi Nabi Muhammad untuk memunculkan rasa sabar dan teguh karena terdapat kesamaan dari kisah Musa ini dengan kondisi Nabi Muhammad ketika menghadapi tantangan dari kaumnya;

2. Menguatkan keimanan dan keyakinan jiwa terhadap Islam dan mengobarkan semangat berkorban bagi jiwa maupun raga di jalan Allah;
3. Menumbuhkan kepercayaan diri dan ketentraman diri serta menghilangkan ketakutan dan kegelisahan;
4. Membuktikan kerasulan Nabi Muhammad dan wahyu yang diturunkan oleh Allah;
5. Memberikan peringatan dan pelajaran bagi kaum kafir tentang tingkah laku para pendahulu mereka yang suka berdusta, tidak tahu berterima kasih dan terjerat dalam kesesatan;
6. Merupakan salah satu media para Nabi untuk berdakwah;[50] dan
7. Menegaskan bahwa Allah menolong para Nabi dalam perjuangannya dan menghancurkan orang-orang munafik.

Dari tujuan-tujuan ini, maka tidak mengherankan jika sebagian kisah-kisah al-Qur'an telah akrab di telinga para pendengarnya. Hal

[50] Sayyid Quthb, *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur'ân,* Kairo: Darul Ma'arif, t. th., hlm. 120-124.

ini sengaja ditampilkan al-Qur'an agar pendengarnya mendapat pelajaran, menjadikannya sebagai peringatan, dan upaya membantah hal-hal yang telah menyimpang. Dari poin inilah kemudian, baik Khalafullah maupun juga Darwazah mengkritik para ulama terdahulu yang mengkaji al-Qur'an dengan pendekatan sejarah dan saintifik, karena metode ini hanya akan menambah informasi-informasi yang tidak penting bagi pencapaian tujuan kisah al-Qur'an seperti yang telah dijelaskan di atas.[51]

Adapun menurut al-Jabiri, kisah al-Qur'an di satu sisi merupakan jendela luas yang memungkinkan kita untuk menguasai berbagai persoalan penting seputar *Da'wah Muhammadiyah,* di sisi lain merupakan seruan yang menjadikan al-Qur'an sebagai arena untuk mengungkap perdebatan abadi dalam menghadapi para penentangnya, di mana mereka dituntut untuk mengambil inti pelajaran dari pengalaman tersebut. Selain itu –masih menurut al-Jabiri - kisah-kisah al-Qur'an merupakan pembentuk dasar di antara berbagai komponen pembentukan perjalanan formatifnya.[52] Oleh karena itu, tujuan kajian atas kisah al-Qur'an adalah untuk mengungkap sinergitas (keserasian) antara *Da'wah Muhammadiyah* dengan proses perwujudan dan formasi al-Qur'an (*masar al-kaun wa al-takwîl li al-Qur'ân*).[53]

Selain itu, kisah-kisah dalam al-Qur'an menjadi bukti kemukjizatan. Semua pernyataan al-Qur'an, baik tentang syari'ah, akidah, akhlak, asal-usul manusia, kisah para Nabi, berita-berita ghaib, fenomena alam semesta dan lain sebagainya adalah mukjizat yang kekal hingga hari kiamat. Maka kemukjizatan al-Qur'an ini merupakan bukti yang kuat untuk membenarkan kerasulan Nabi Muhammad saw dan memperkuat keyakinan bahwa al-Qur'an bukan buatan manusia.

---

[51] Lenni Lestari, "Kisah Nabi Musa dalam Kitab al-Tafsir al-Hadis karya Muhammad 'Izzah Darwazah; Studi Intertekstualitas dan Interkoneksitas, *Tesis,* Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.

[52] M. Abed al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an....*, hlm. 257.

[53] M. Abed al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an....*, hlm. 257.

Dari sisi kemukjizatan, kisah dalam al-Qur'an dapat dilihat dari kisah-kisah peristiwa masa lampau, kisah dari peristiwa yang sedang terjadi dan kisah dari peristiwa yang akan terjadi.

Kisah-kisah dalam al-Qur'an pada peristiwa yang sedang terjadi secara umum dibagi menjadi dua bagian:

1. Konspirasi kaum musyrikin dan orang-orang munafik untuk melakukan kejahatan terhadap Rasulullah saw., kaum muslimin dan agama Islam.
2. Informasi tentang adanya alam ghaib yang tidak dapat dilihat kasat mata dan juga tidak mampu untuk berinteraksi dengan alam tersebut dengan panca indera.

Allah membeberkan rahasia orang-orang munafik dan berpura-pura muslim secara zahir tetapi hatinya sebenarnya kafir.[54] Allah swt. Juga membocorkan konspirasi jahat untuk membunuh Rasulullah ketika dalam perjalanan pulang dari perang tabuk.[55]

Sedangkan mengenai kisah-kisah dalam al-Qur'an tentang peristiwa yang akan terjadi memang benar-benar akan terjadi jika sudah tiba waktunya. Dalam hal ini akal manusia tidak mampu untuk menanggapi atau pun mengetahuinya sebab hanya Allah swt. yang

[54] 64. Orang-orang munafik khawatir jika diturunkan suatu surah yang mengungkapkan apa yang ada dalam hati mereka. Katakanlah (kepada mereka), "Olok-oloklah (Allah, Rasul-Nya, dan orang beriman sesukamu). Sesungguhnya Allah pasti akan menampakkan apa yang kamu khawatirkan itu." 65. Sesungguhnya jika kamu tanyakan kepada mereka, mereka pasti akan menjawab, "Sesungguhnya kami hanya bersenda gurau dan bermain-main saja." Katakanlah, "Apakah terhadap Allah, ayat-ayat-Nya, dan Rasul-Nya kamu selalu berolok-olok?" 66. Tidak perlu kamu membuat-buat alasan karena kamu telah kufur sesudah beriman. Jika Kami memaafkan sebagian dari kamu (karena telah bertobat), niscaya Kami akan mengazab golongan (yang lain), karena sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang berbuat dosa. (At-Taubah/9:64-66)

[55] 74. Mereka (orang-orang munafik) bersumpah dengan (nama) Allah bahwa mereka tidak mengatakan (sesuatu yang menyakiti Nabi Muhammad). Sungguh, mereka benar-benar telah mengucapkan perkataan kekafiran (dengan mencela Nabi Muhammad) dan (karenanya) menjadi kafir setelah berislam. Mereka menginginkan apa yang tidak dapat mereka capai.329) Mereka tidak mencela melainkan karena Allah dan Rasul-Nya telah melimpahkan karunia-Nya kepada mereka. Maka, jika mereka bertobat, itu lebih baik bagi mereka. Jika berpaling, niscaya Allah akan mengazab mereka dengan azab yang pedih di dunia dan akhirat. Mereka tidak mempunyai pelindung dan tidak (pula) penolong di bumi.

329) Mereka ingin membunuh Nabi Muhammad saw. (At-Taubah/9:74)

mengetahuinya. Rasulullah saw pun baru mengetahui perkara ghaib setelah Allah swt memberitahunya melalui wahyu, sebelum itu terjadi Rasulullah sama sekali tidak mengetahui urusan yang ghaib. Di antaranya adalah kisah kemenangan yang akan dicapai oleh umat Islam sebagaimana dalam surat al-Taubah ayat 32-33:

يُرِيْدُوْنَ اَنْ يُّطْفِـُٔوْا نُوْرَ اللّٰهِ بِاَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللّٰهُ اِلَّآ اَنْ يُّتِمَّ نُوْرَهٗ وَلَوْ كَرِهَ الْكٰفِرُوْنَ ﴿٣٢﴾ هُوَ الَّذِيْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖۙ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ ﴿٣٣﴾

32. Mereka hendak memadamkan cahaya (agama) Allah dengan mulut-mulut (ucapan) mereka, tetapi Allah menolaknya, justru hendak menyempurnakan cahaya-Nya, walaupun orang-orang kafir itu tidak menyukai.

33. Dialah yang mengutus Rasul-Nya dengan (membawa) petunjuk dan agama yang benar agar Dia mengunggulkannya atas semua agama walaupun orang-orang musyrik tidak menyukai. (At-Taubah/9:32-33)

Pada saat sebelum turunnya ayat ini umat Islam dalam kondisi lemah akibat dari berbagai tekanan kaum kafir Quraisy. Akan tetapi melalui ayat tersebut Allah swt. menjamin kemenangan Rasulullah saw. Dan umat Islam atas orang-orang yang memusuhinya dan ajaran Islam akan tersebar ke seluruh penjuru dunia.

Selain kisah di atas, di banyak ayat al-Qur'an juga sudah dijelaskan tentang azab yang akan menimpa kafir Quraisy karena menentang dan memusuhi Allah dan Rasulullah saw.

Pada surat al-Qomar ayat 43-45 juga telah disebutkan pertolongan Allah atas umat Islam dalam perang Badar. Padahal saat itu jumlah umat Islam masih sangat sedikit dibandingkan pasukan dari kafir Quraisy. Bahkan Umar sendiri merasa heran "Pasukan manakah yang diberitakan al-Qur'an dapat kita kalahkan, sedangkan

untuk melindungi diri saja kita tidak mampu".

اَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ اُولٰٓئِكُمْ اَمْ لَكُمْ بَرَاۤءَةٌ فِى الزُّبُرِ ۚ ﴿٤٣﴾ اَمْ يَقُوْلُوْنَ نَحْنُ جَمِيْعٌ مُّنْتَصِرٌ ﴿٤٤﴾ سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّوْنَ الدُّبُرَ ﴿٤٥﴾

43. Apakah orang-orang kafir di lingkunganmu (kaum Quraisy) lebih baik daripada mereka (kaum terdahulu) ataukah kamu telah mempunyai (jaminan) kebebasan (dari azab) dalam kitab-kitab terdahulu?

44. Bahkan, apakah mereka mengatakan, "Kami adalah golongan yang pasti menang."

45. Golongan itu pasti akan dikalahkan dan mereka berbalik ke belakang (mundur). (Al-Qamar/54:43-45)

Contoh lain adalah peristiwa pada abad ke lima dan ke enam masehi tentang kemenagan atas dua kekuatan adikuasa, yaitu Romawi yang beragama Kristen dan Persia yang menyembah api. Perebutan kekuasaan atas wilayah dan pengaruh berujung pada peperangan pada tahun 614 M. jauh sebelumnya berkaitan berkaitan dengan perang tersebut Allah telah mewahyukan dalam surat ar-Rum ayat 1-5:

الٓمّٓ ﴿١﴾ غُلِبَتِ الرُّوْمُ ۙ ﴿٢﴾ فِيْٓ اَدْنَى الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ ۙ ﴿٣﴾ فِيْ بِضْعِ سِنِيْنَ ۗ لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْۢ بَعْدُ ۗ وَيَوْمَىِٕذٍ يَّفْرَحُ الْمُؤْمِنُوْنَ ۙ ﴿٤﴾ بِنَصْرِ اللّٰهِ ۗ يَنْصُرُ مَنْ يَّشَاۤءُ ۗ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الرَّحِيْمُ ﴿٥﴾

1. Alif Lâm Mîm.

2. Bangsa Romawi telah dikalahkan

3. di negeri yang terdekat dan mereka setelah kekalahannya itu akan menang.

4. dalam beberapa tahun (lagi). Milik Allahlah urusan sebelum dan setelah (mereka menang). Pada hari (kemenangan bangsa Romawi) itu bergembiralah orang-orang mukmin

5. karena pertolongan Allah. Dia menolong siapa yang Dia kehendaki. Dia Mahaperkasa lagi Maha Penyayang.

(Ar-Rum/30 1-5)

C. MENGENAL RIWAYAT MUSA AS.

1. Kisah Musa di dalam al-Qur'an

Kisah Musa As merupakan salah satu kisah Nabi yang paling banyak diceritakan di dalam al-Qur'an. Nama Musa sendiri disebut sebanya 136 kali yang tersebar dalam 35 surat, jauh lebih banyak dibanding dengan Nabi yang lain. Yakni:

No	Surat	Ayat
1	Al-A'la	19
2	Al-Najm	36
3	Al-A'raf	103,104, 115, 117, 122, 127, 138, 134, 128, 142,143, 144, 148, 150, 154, 155, 159, 160
4	Al-Furqan	35
5	Maryam	51
6	Thaha	9,11,17,19,36,40,49, 57, 61, 65,67,77, 83, 86,88,91
7	Al-Syu'ara	10,43,45,48,52,61,63,65
8	Al-Naml	7,9,10
9	Al-Qasas	3,7,10,15,18,19,20,30,31, 36,37,38,43,44,48,76
10	Al-Isra'	2,101
11	Yunus	75,77,80,81,84,87,88
12	Hud	17,96,110
13	Al-An'am	91,154

14	Al-Saffat	120
15	Ghafir	23,26,27,37,53
16	Fussilat	45
17	Zukhruf	46
18	Al-Ahqaf	12,30
19	Al-Dzariyat	38
20	Al-Kahfi	60,66
21	Ibrahim	5,6,8
22	Al-Anbiya'	48
23	Al-Mu'minun	45,49
24	Al-Sajadah	23
25	Al-Nazi'at	15
26	Al-Ankabut	39
27	Al-Baqarah	51,53,54,55,60,61,67,87,92,108, 136,146,148
28	Ali Imran	84
29	Al-Nisa	153,164
30	Al-Maidah	20,22,24
31	Al-An'am	84, 91, 154
32	Al-Hajj	44
33	Al-Ahzab	7,69
34	Al-Shaff	5

Namun demikian kisah Musa[56] secara detail diceritakan dalam surat Thâhâ/20, as-Syu'arâ/26, al-Qashash/28, al-Nâzi'ât/79 dan al-Kahfi/18. Hal ini merupakan keistimewaan tersendiri bagi Musa AS, di mana Allah juga memberikan pujian kepada Musa di beberapa ayat-ayat dalam al-Qur'an. Di antaranya adalah dalam Q.S Maryam/19: 51-51.[57] QS. al-Ahzab/33: 69,[58] Q.S al-A'raf/7: 144,[59] dan Q.S al-Nisa/4: 163-164.[60]

Selain ayat-ayat yang menyebutkan keistimewaan Musa, beberapa hadis Nabi juga menyebutkan keistimewaan Musa, di antaranya adalah hadis dalam kitab *Shahîh al-Bukhârî,* Bab Kisah Para Nabi, nomor hadis 6405[61] serta dalam kitab hadis *Shahîh Muslim*

---

[56] Nama Nabi Musa disebutkan secara eksplisit dalam 123 ayat. Berbeda dengan Nabi-Nabi yang lain seperti Nabi Ibrahim yang disebutkan 63 kali, Nabi Nuh 50 kali, Nabi Luth 27 kali, Nabi Yusuf 26 kali, Nabi Adam 25 kali, Nabi Isa 25 kali dan Nabi Harun 20 kali. Lihat Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâdz al-Qur'ân,* (Kairo:Dar al-Kutub al-Misriyyah), hlm. 1364

[57] *"Dan ceritakanlah (hai Muhammad kepada mereka), kisah Musa di dalam Al-Kitab (Al Quran) ini. Sesungguhnya ia adalah seorang yang dipilih dan seorang rasul dan Nabi." "Dan Kami telah memanggilnya dari sebelah kanan gunung Thur dan Kami telah mendekatkannya kepada Kami di waktu dia munajat (kepada Kami)." "Dan Kami telah menganugerahkan kepadanya sebagian rahmat Kami, yaitu saudaranya, Harun menjadi seorang Nabi."*

[58] *"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadi seperti orang-orang yang menyakiti Musa; maka Allah membersihkannya dari tuduhan-tuduhan yang mereka katakan. Dan adalah dia seorang yang mempunyai kedudukan terhormat di sisi Allah."*

[59] *"Allah berfirman: "Hai Musa, sesungguhnya Aku memilih (melebihkan) kamu dan manusia yang lain (di masamu) untuk membawa risalah-Ku dan untuk berbicara langsung dengan-Ku, sebab itu berpegang teguhlah kepada apa yang Aku berikan kepadamu dan hendaklah kamu termasuk orang-orang yang bersyukur."*

[60] *"Sesungguhnya Kami telah memberikan wahyu kepadamu sebagaimana Kami telah memberikan wahyu kepada Nuh dan Nabi-Nabi yang kemudiannya, dan Kami telah memberikan wahyu (pula) kepada Ibrahim, Isma'il, Ishak, Ya'qub dan anak cucunya, Isa, Ayyub, Yunus, Harun dan Sulaiman. Dan Kami berikan Zabur kepada Daud." "Dan (Kami telah mengutus) rasul-rasul yang sungguh telah Kami kisahkan tentang mereka kepadamu dahulu, dan rasul-rasul yang tidak Kami kisahkan tentang mereka kepadamu. Dan Allah telah berbicara kepada Musa dengan langsung."*

[61] حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عُمَرِو بْنِ يَحْيَى الْمَازِنِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ مِنْ الْيَهُودِ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ لُطِمَ وَجْهُهُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِكَ مِنْ الْأَنْصَارِ قَدْ لَطَمَ فِي وَجْهِي قَالَ ادْعُوهُ فَدَعَوْهُ قَالَ لِمَ لَطَمْتَ وَجْهَهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي مَرَرْتُ بِالْيَهُودِ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ وَالَّذِي اصْطَفَى مُوسَى عَلَى الْبَشَرِ قَالَ قُلْتُ وَعَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَأَخَذَتْنِي غَضْبَةٌ فَلَطَمْتُهُ قَالَ لَا تُخَيِّرُونِي مِنْ بَيْنِ الْأَنْبِيَاءِ فَإِنَّ النَّاسَ يَصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُفِيقُ فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى آخِذٌ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ فَلَا أَدْرِي أَفَاقَ قَبْلِي أَمْ جُوزِيَ بِصَعْقَةِ الطُّور

"Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Yusuf telah menceritakan kepada kami Sufyan dari Amru bin Yahya Al Mazini dari ayahnya dari Abu Sa'id Al Khudzri mengatakan, seorang laki-laki yahudi mendatangi Nabi shallallahu 'alaihi wasallam yang ketika itu wajahnya telah ditempeleng, ia berujar; 'Hai Muhammad, salah seorang sahabatmu

pada Bab Keutamaan Musa, nomor hadis 2373.[62]

Nama lengkap Musa adalah Musa bin Imran bin Kehat bin Azer bin Lewi bin Ya'kub bin Ishaq bin Ibrahim.[63] Ibunya bernama Yukhabad. Musa diangkat oleh Allah sebagai Nabi pada tahun 1450 SM untuk membebaskan bangsa Israel dari perbudakan Mesir. Musa diberikan gelar *Kalîm Allâh,* yakni seseorang yang berbicara dengan Allah, karena Musa adalah satu-satunya Nabi yang diberikan mukjizat dapat berbicara dengan Allah. Selain itu, Musa termasuk salah satu Nabi yang diberikan gelar Ulul Azmi di antara 5 Nabi yang mendapatkan gelar ini, yakni Nabi Nuh, Nabi Ibrahim, Nabi Isa dan Nabi Muhammad SAW. Ulul Azmi merupakan sebuah gelar khusus

---

dari Anshar telah menempeleng wajahku.' Nabi bersabda; "panggil dia!" Lantas para sahabat memanggilnya, dan Nabi bertanya: "Mengapa kau tempeleng wajahnya?" dia menjawab; 'ya Rasulullah, aku melewati orang-orang yahudi, lalu aku mendengar dia mengatakan; 'Demi Dzat yang memilih Musa diatas semua manusia.' Saya berujar; 'Dan diatas Muhammad Shallallahu'alaihiwasallam.' Maka pada saat itu aku terbawa amarah, sehingga aku menempelengnya.' Nabi terus bersabda: "Jangan kalian memilih-memilih aku diantara para Nabi, sebab padahari kiamat nanti manusia pingsan, dan aku yang pertama-tama sadarkan diri, namun ternyata Musa telah memegang penyangga arsy, saya tidak tahu, apakah dia siuman sebelumku ataukah ia telah memperoleh pembalasan dari kepingsanannya di bukit Tursina."

[62] حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ هَذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ أَحَادِيثَ مِنْهَا وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَغْتَسِلُونَ عُرَاةً يَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَى سَوْأَةِ بَعْضٍ وَكَانَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَام يَغْتَسِلُ وَحْدَهُ فَقَالُوا وَاللَّهِ مَا يَمْنَعُ مُوسَى أَنْ يَغْتَسِلَ مَعَنَا إِلَّا أَنَّهُ آدَرُ قَالَ فَذَهَبَ مَرَّةً يَغْتَسِلُ فَوَضَعَ ثَوْبَهُ عَلَى حَجَرٍ فَفَرَّ الْحَجَرُ بِثَوْبِهِ قَالَ فَجَمَحَ مُوسَى بِأَثَرِهِ يَقُولُ ثَوْبِي حَجَرُ ثَوْبِي حَجَرُ حَتَّى نَظَرَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِلَى سَوْأَةِ مُوسَى فَقَالُوا وَاللَّهِ مَا بِمُوسَى مِنْ بَأْسٍ فَقَامَ الْحَجَرُ بَعْدُ حَتَّى نُظِرَ إِلَيْهِ قَالَ فَأَخَذَ ثَوْبَهُ فَطَفِقَ بِالْحَجَرِ ضَرْبًا قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ وَاللَّهِ إِنَّهُ بِالْحَجَرِ نَدَبٌ سِتَّةٌ أَوْ سَبْعَةٌ ضَرْبُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَام بِالْحَجَرِ

Telah menceritakan kepadaku Muhammad bin Rafi' Telah menceritakan kepada kami Abdur Razaq Telah mengabarkan kepada kami Ma'mar dari Hammam bin MuNabih dia berkata; 'Inilah yang telah di ceritakan oleh Abu Hurairah kepada kami dari Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, -kemudian dia menyebutkan beberapa Hadits yang di antaranya-; dan Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam telah bersabda: "Dahulu orang-orang bani Isra`il mandi dengan telanjang sehingga sebagian dapat melihat aurat sebagaian yang lain, sedangkan Musa 'Alaihis Salam selalu mandi sendirian, lalu orang-orang berkata; 'Demi Allah tidaklah ada yang menghalangi Musa untuk mandi bersama kita kecuali karena dia memiliki cacat pada auratnya.'" Rasulullah Bersabda: "Suatu kali Musa pergi untuk mandi, lalu ia meletakkan pakaiannya di atas sebuah batu, namun batu tersebut hanyut membawa pakaiannya, "Rasulullah Bersabda lagi: "Lalu Musa segera mengejar batu tersebut untuk mengambilnya, ia berkata; 'Wahai batu kembalikanlah pakaianku, wahai batu kembalikanlah pakaianku.' Sehingga orang-orang bani Isra`il bisa melihat aurat Musa, lalu mereka berkata; 'Demi Allah, ternyata pada aurat Musa tidak ada kejanggalan, ' kemudian setelah itu batu tersebut bangun sehingga bisa terlihat oleh Musa. Lalu Musa mengambil pakaiannya dan memukul batu tersebut, " Abu Hurairah berkata; "Demi Allah, pada batu tersebut masih ada bekas pukulan Musa enam atau tujuh tempat."

[63] Ibnu Katsir, *Kisah Nabi Musa,* terjemahan Dudi Rosyadi, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2011, hlm. 494.

bagi golongan Nabi pilihan yang mempunyai ketabahan luar biasa dalam menyebarkan ajaran tauhid. Hal ini karena kelima Nabi di atas memiliki kriteria sebagai acuan untuk mendapatkan gelar Ulul Azmi, yaitu memiliki kesabaran yang tinggi dalam berdakwah, senantiasa memohon kepada Allah agar tidak menurunkan azab kepada kaumnya dan senantiasa berdoa agar Allah memberikan hidayah kepada kaumnya.[64]

Dari kisah-kisah Musa yang tersebar di dalam al-Qur'an, bisa dikelompokkan menjadi tema-tema berikut ini:

Tabel 01.
Kisah-kisah Musa dalam Al-Qur'an

No	TEMA	NAMA SURAT/AYAT
1	Kelahiran Musa	Q.S Thâhâ/20: 38-41, Q.S al-Qashash/28: 7-13
2	Musa Mendapat hikmah dan terjadinya pembunuhan yang dilakukannya	Q.S al-Qashash /28: 14-20
3	Musa meninggalkan Mesir dan bertemu dengan keluarga Syu'aib	Q.S al-Qashash /28: 21-28

[64] Terkait dengan gelar ini, dijelaskan oleh Allah dalam Q.S Al-Ahqaf ayat 35 dan Q.S Al-Syu'ara ayat 13, yakni:

Q.S Al-Ahqaf/46: 35: *Maka bersabarlah kamu seperti orang-orang yang mempunyai keteguhan hati dari rasul-rasul telah bersabar dan janganlah kamu meminta disegerakan (azab) bagi mereka. Pada hari mereka melihat azab yang diancamkan kepada mereka (merasa) seolah-olah tidak tinggal (di dunia) melainkan sesaat pada siang hari. (Inilah) suatu pelajaran yang cukup, maka tidak dibinasakan melainkan kaum yang fasik.*

Q.S Al-Syu'ara/41: 13: [42:13] Dia telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu : Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya).

4	Musa menerima wahyu pertama	Q.S Thâhâ/20: 9-16, Q.S al-Qashash /28: 29-30, Q.S al-A'râf/7: 143, Q.S al-Naml/27: 7 dan 9, Q.S al-Nâzi'at/79: 17, Maryam/19: 52
5	Musa menerimam kitab Taurat	Q.S al-Anbiyâ/21: 48, Q.S al-Mukminûn/23: 23, 53, 49, Q.S al-Sajadah/32: 23, Q.S al-Baqarah/2: 53, 87, Q.S al-A'râf/7: 45, 142, Q.S al- Qashash /28: 43, Q.S al-Isrâ/17: 2, Q.S Hûd/11: 110, Q.S al-An'âm/6: 91 dan 154, Q.S al-Fushshilat/41: 45, Q.S al-Furqân/25: 35
6	Musa mendapat mukjizat dari Allah	Q.S Thâhâ/20: 18-23, Q.S al-Qashash/28: 31-32, 36 Q.S al-A'râf/7: 160, 144, Q.S al-Naml/27: 10, Q.S al-Nâzi'at/79: 20, Q.S al-Syu'arâ/26: 32-33 dan 45, Q.S al-Isrâ/17: 101, Q.S Yûnus/10: 75, Q.S al-Mukminûn/23: 45
7	Perintah dakwah kepada Fir'aun	Q.S Thâhâ/20: 24 dan 43, Q.S Al-Syu'ara/26: 10-11, Q.S al-Qashash/28: 32, Q.S al-Nâzi'at/79: 17, al-A'râf/7: 103-104, Q.S Ibrâhîm/14: 5, al-Mukminûn/23: 45, Q.S al-Dzâriyat/51: 38, Q.S al-Zukhruf/43: 46, Q.S Yûnus/10: 75
8	Perintah dakwah kepada kaumnya	Q.S Ibrâhim/14: 5, Q.S al-Syu'arâ/26: 10

9	Permohonan Musa kepada Allah	Q.S Thâhâ/20: 25-36, Q.S al-Syu'arâ/26: 12-17, Q.S al-Qashash/28: 33-35
10	Kekhawatiran Musa dan Harun	Q.S Thâhâ /20: 42-48
11	Fir'aun mendustakan dan menyudutkan Musa	Q.S al-Syu'ara/26: 17-22, Q.S al- Qashash /28: 36-37, Q.S Yûnus/10: 76, Q.S al-Isra/17: 101
12	Dialog Musa dan Fir'aun tentang hakikat Tuhan	Q.S Thâhâ/20: 49-56, Q.S al-Syu'ara/26: 23-29
13	Musa menunjukkan mukjizat di hadapan Fir'aun	Q.S al-Syu'arâ/26: 32-33, Q.S al-Nazi'at/79: 20, al-A'raf/7: 115 dan 117, Q.S al-Naml/27: 10
14	Keangkuhan dan kesombongan Fir'aun	Q.S al-Syu'arâ/26: 38-40, Q.S al-Mukminûn/23: 46, Q.S Ibrâhim/14: 6, Q.S al-Nazi'at/79: 17, 21-24, Q.S al-Ankabût/29: 39, Q.S Thâhâ/20: 24, 43, Q.S Yûnus/10: 75, 83, Q.S al-Qashash /28: 4
15	Musa mengalahkan tukang sihir	Q.S Thâhâ/20: 57-76, Q.S al-Syu'arâ/26: 34-51, Q.S al-A'râf/7: 115 dan 117, Q.S Yûnus/10: 77-80
16	Misi Pembebasan bani Israel	Q.S Thâhâ/20: 77-82, Q.S al-Syu'arâ/26: 52-62
17	Akhir nasib Fir'aun	Q.S al-Syu'arâ/26: 57-68, Q.S al-Qashash/28: 41-42, Q.S Hûd/11: 98-99
18	Musa munajat kepada Allah, penghinaan Samiri dan penanganan kasus Samiri	Q.S Thâhâ/20: 83-89 dan 95-98, Q.S al-A'râf/7: 148-150, Q.S al-Baqarah/2: 54 dan 67, Q.S al-Shâff/61: 5

19	Teguran Musa kepada Harun	Q.S Thâhâ/20: 92-94
20	Kisah tentang Qarun	Q.S al-Qashash/28: 76-84, Q.S al-Ankabût/29: 39, Q.S al-Mukminûn/23: 24
21	Kisah Musa dan hamba sholeh	Q.S al-Kahfi/18: 60-82

Secara paradigmatis, keseluruhan tema kisah Musa di atas dalam al-Qur'an bisa dilihat sebagai berikut:

Tabel 02.
Tema-tema Kisah Musa dalam Al-Qur'an

TEMA	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T	U	V
1	*	*																				
2		*																				
3		*																				
4	*	*	*	*	*																	
5		*	*			*	*	*	*	*									*	*	*	*
6	*	*	*	*	*		*					*			*				*			
7	*	*	*	*			*				*	*	*	*	*							
8														*	*							
9	*	*													*							
10	*																					
11		*										*			*				*			
12	*														*							
13			*	*	*										*							
14	*	*	*	*			*							*	*	*						
15	*		*									*			*							
16	*														*							

17		*							*					*							
18	*		*						*								*				
19	*																				
20		*					*									*					
21																	*				

Ket:

A. Surat Thâhâ
B. Surat al-Qashash
C. Surat al-A'râf
D. Surat al-Nâzi'at
E. Surat al-Naml
F. Surat al-Anbiyâ'
G. Surat al-Mukminûn
H. Surat Al-Sajadah
I. Surat al-Baqarah
J. Surat Hûd
K. Surat al-Dzâriyat
L. Surat Yûnus
M. Surat al-Zukhruf
N. Surat Ibrâhîm
O. Surat al-Syu'arâ
P. Surat al-Ankabût
Q. Surat al-Kahfi
R. Surat al-Shâff
S. Surat al-Isrâ
T. Surat al-Fussilat
U. Surat al-Furqân
V. Surat al-An'âm

Dari penyebaran tema kisah Musa dalam berbagai surat al-Qur'an, terlihat adanya pengulangan-pengulangan di beberapa tema. Pengulangan-pengulangan ini sangat tampak terutama terdapat pada surat Thâhâ, al-Syu'arâ, Al-Qashash, al-A'râf dan surat al-Nâzi'at. Pengulangan ini menggambarkan bahwa kisah Musa antara satu surat dan surat yang lain memiliki keterkaitan dan saling melengkapi. Sehingga untuk mendapatkan gambaran kisah secara utuh, harus melihat relasinya dengan ayat dan surat yang lain. Berbeda dengan tema kisah Musa dan hamba yang salih, di mana kisah ini diceritakan secara utuh dalam satu surat, yani dalam surat Al-Kahfi, tanpa adanya pengulangan.

Dari berbagai tema di atas, maka kisah Musa dalam al-Qur'an terbagi menjadi tiga periode: (1) Kisah Musa pra-eksodus, (2) Kisah Musa saat eksodus dan (3) Kisah Musa pasca eksodus. Adapun jika

dilihat dari turunnya ayat-ayat (*tartîb nuzûlî),* kisah Musa bisa dibagi dalam periode Makkah dan periode Madinah.

a. Kisah Musa periode Makkiyah

Kisah Musa dalam periode Makkiyah ini terdapat di dalam 26 surat, yaitu;

Tabel 03.
Kisah Musa Periode Makkiyah

No	Nama Surat	Tartîb al-Mushhafi	Tartîb al-Nuzûlî
1	Q.S al-A'lâ ayat 19	87	8
2	Q.S al-Najm ayat 36	53	23
3	Q.S al-A'râf ayat 103, 104, 115, 117, 127, 128, 134, 138, 142, 143, 144, 148, 150, 154, 155, 159, 160	7	39
4	Q.S al-Furqân ayat 35	25	42
5	Q.S Maryam ayat 51	19	44
6	Q.S Thâhâ ayat 9, 11, 17, 19, 36, 40, 49, 57, 61, 65, 67, 77, 83, 86, 88, 91	20	45
7	Q.S al-Syu'arâ ayat 10, 43, 45, 48, 52, 61, 63, 65	26	47
8	Q.S al-Naml ayat 7, 9, 10	27	48
9	Q.S al-Qashash ayat 3, 7, 10, 15, 18, 19, 20, 30, 31, 36, 37, 38, 43, 44. 48, 76	28	49
10	Q.S al-Isrâ ayat 2, 101	17	50
11	Q.S Yûnus ayat 75, 77, 80, 81, 84, 87, 88	10	51
12	Q.S Hûd ayat 17, 96, 110	11	52
13	Q.S al-An'âm ayat 91, 154	6	55
14	Q.S al-Shaffat ayat 120	37	56
15	Q.S al-Ghâfir ayat 23, 26, 27, 37, 53	40	60
16	Q.S Fushshilat ayat 45	41	61

17	Q.S al-Zukhruf ayat 46	43	63
18	Q.S al-Ahqâf ayat 12,30	46	66
19	Q.S al-Zariyat ayat 38	51	67
20	Q.S al-Kahfi ayat 60, 66	18	69
21	Q.S Ibrâhim ayat 5, 6, 8	14	72
22	Q.S al-Anbiyâ ayat 48	21	73
23	Q.S al-Mukminun ayat 45, 49	23	74
24	Q.S al-Sajadah ayat 23	32	75
25	Q.S al-Ankabut ayat 39	29	85

b. Kisah Musa periode Madaniyah

Kisah Musa dalam periode madaniyah terdapat dalam 9 surat, yaitu:

Tabel 04.
Kisah Musa Periode Madaniyah

NO	Nama Surat	Tartîb al-Mushhafi	Tartîb al-Nuzûlî
1	Q.S al-Baqarah ayat 51, 53, 54, 55, 60, 61, 67, 87, 92, 108, 136, 246, 248	2	87
2	Q.S Âli Imrân ayat 84	3	89
3	Q.S al-Nisâ ayat 153 (lebih dari satu kali), 164	4	92
4	Q.S al-Maidah ayat 20, 22, 24	5	112
5	Q.S al-An'âm ayat 84, 91, 154	6	55
6	Q.S al-Hajj ayat 44	22	103
7	Q.S al-Ahzâb ayat 7, 69	33	90
8	Q.S al-Shaff ayat 5	61	109
9	Q.S al-Kahfi ayat 60, 66	18	69

2. Perjalanan Hidup Musa

Nama lengkap Musa adalah Musa bin Imran bin Qahat bin Lawi bin Ya'qub. Ibunya bernama Yukhabad. Musa merupakan anak laki-laki Imran bin Yash-har, dan bersaudara dengan Nabi Harun serta Miryam. Musa dilahirkan di negeri Mesir sewaktu Bani Israel tinggal sebagai bangsa pendatang sejak zaman Nabi Yusuf, Imran dan Yukhabad merupakan kedua orang tua Musa yang berasal dari Suku Lawy. Sosok Musa digambarkan sebagai sosok yang gagah dan berambut lurus. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh hadis Nabi Muhammad Saw:[65]

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِي رَأَيْتُ مُوسَى وَإِذَا هُوَ رَجُلٌ ضَرْبٌ رَجِلٌ كَأَنَّهُ مِنْ رِجَالِ شَنُوءَةَ وَرَأَيْتُ عِيسَى فَإِذَا هُوَ رَجُلٌ رَبْعَةٌ أَحْمَرُ كَأَنَّمَا خَرَجَ مِنْ دِيمَاسٍ وَأَنَا أَشْبَهُ وَلَدِ إِبْرَاهِيمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهِ ثُمَّ أُتِيتُ بِإِنَاءَيْنِ فِي أَحَدِهِمَا لَبَنٌ وَفِي الْآخَرِ خَمْرٌ فَقَالَ اشْرَبْ أَيَّهُمَا شِئْتَ فَأَخَذْتُ اللَّبَنَ فَشَرِبْتُهُ فَقِيلَ أَخَذْتَ الْفِطْرَةَ أَمَا إِنَّكَ لَوْ أَخَذْتَ الْخَمْرَ غَوَتْ أُمَّتُكَ

"Telah bercerita kepada kami Ibrahim bin Musa telah mengabarkan kepada kami Hisyam bin Yusuf telah mengabarkan kepada kami Ma'mar dari Az Zuhriy dari Sa'id bin Al Musayyab dari Abu Hurairah radliallahu 'anhu berkata; Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam berkata; "Ketika malam aku diisra'kan, aku melihat Musa 'alaihis salam, ternyata dia adalah seorang laki-laki yang berambut lurus dan seakan dia seorang laki-laki yang gagah berasal dari kalangan Syanu'ah (Yaman). Aku juga melihat 'Isa 'alaihis salam yang ternyata dia adalah seorang laki-laki yang berperawakan sedang, berkulit merah seakan ia keluar dari ruang bawah tanah (kamar mandi) sedangkan aku adalah anak keturunan Ibrahim shallallahu 'alaihi

[65] Abi 'Abdillah Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, Shahih Bukhari, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 2002), hlm. 775.

wasallam yang paling mirip dengannya. Kemudian aku disuguhi dua buah gelas, satunya berisi susu dan satunya lagi berisi khamer (arak, minuman keras) lalu dia berkata; "Minumlah mana yang kamu suka". Maka aku mengambil gelas berisi susu dan meminumnya". Tiba-tiba ada suara; "Kamu telah mengambil sesuai fithrah. Seandainya yang kamu ambil adalah khamar, niscaya kaummu tersesat." (HR. Bukhari, No. hadis 3143)

Secara garis besar perjalanan kisah Musa bisa dijelaskan sebagai berikut:

a. Kisah Musa Periode Pertama

Perjalanan hidup Musa terekam dalam berbagai ayat mulai kelahiran, masa mudanya hingga Musa menerima wahyu dari Allah. Kisah kelahiran Musa ini diceritakan di dalam surat Thâhâ/20: 38-41 dan surat al-Qashash/28: 7-13. Dalam surat Thâhâ, kisah kelahiran ini tidak didahului dengan prolog, sementara dalam surat al-Qasas, kisah Musa diawali dengan prolog kesewenang-wenangan Fir'aun dan kebiadabannya membunuh bayi laki-laki keturunan Bani Israil.

Diawali dengan kecemasan dan rasa sedih ibunya akan keselamatannya. Kemudian Allah memberikan ilham kepada ibu Musa untuk menyusui kemudian meletakkan dalam peti dan menjatuhkannya ke dalam sungai Nil. Peti ini mengikuti arus sungai hingga ditemukan oleh keluarga Fir'aun yang kemudian memungutnya. Istri Fir'aun meminta agar Fir'aun tidak membunuhnya dan akan dijadikan putranya, karena dia berharap bayi Musa akan bermanfaat kelak. Kisah ini digambarkan oleh al-Qur'an sebagai berikut:

Diagram 01.
Kisah Musa Periode Pertama

Perpisahan antara ibu dan anak ini merupakan perpisahan sementara, karena Allah kembali mempertemukan Musa dengan ibunya dengan cara-Nya, sehingga Musa tetap dipelihara, disusui oleh ibunya sendiri, sesuai dengan janji Allah yang mengembalikan Musa kepada ibunya. (Q.S al-Qashash/28: 12-13). Apa yang telah diskenariokan Allah terhadap Musa merupakan bukti limpahan kasih sayang Allah kepada Musa sehingga Musa diasuh dalam pengawasan-Nya (Q.S Thâhâ/20: 39).

Musa tinggal bersama keluarga Fir'aun untuk beberapa waktu, kemudian dia meninggalkan istana karena sebuah kesalahan. Terkait dengan hal ini, al-Qur'an menginformasikan bahwa Musa memukul seseorang yang tanpa sengaja berujung pada kematian. Akibat insiden pembunuhan ini, Musa keluar dari Mesir menuju Madyan. Di sana ia bertemu dengan Nabi Syu'aib dan menikah dengan anaknya dan menetap bersama keluarga barunya. Tema kehidupan Musa masa dewasa ini dikisahkan secara detail dalam surat al-Qashash/28: 14-28.

b. Kisah Musa Periode Kedua

Perjalanan hidup Musa pada periode ini terfokus pada pertemuan kembali Musa dengan Fir'aun, yang diawali dengan panggilan Allah kepada Musa untuk menerima wahyu yang pertama. Panggilan pertama ini terjadi saat Musa kembali ke Mesir, setelah beberapa tahun ia bekerja dan membina rumah tangga.[66] Di tengah perjalanan, Musa melihat api di sekitar lereng gunung, tepatnya dari sebatang pohon kayu. Tetapi api itu tidak membakar pohon kayu tersebut. Kisah ini terekam dalam enam surat, yakni dalam surat:

No	Surat	Ayat
1	Thâhâ	9-23
2	Al-Naml	7-12
3	Al-Qashash	29-33
4	Maryam	52
5	Al-Nâzi'ât	17
6	Al-A'râf	43

Pada awalnya, Musa hanya menganggap api ini adalah fenomena yang biasa, sehingga dia bermaksud untuk mendatangi api itu dan membawanya untuk dapat menghangatkan badan. Namun ketika ia mendekati lembah tempat api itu berada, Allah

[66] Al-Qur'an memang tidak menjelaskan secara rinci berapa tahun lamanya Nabi Musa berada di Madyan. Tetapi berdasarkan Hadis, dapat diperkirakan bahwa Nabi Musa menetap di Madyan sekitar 10 tahun.

berseru kepadanya dan memberitahukannya bahwa Allah telah memilihnya sebagai utusan. Hal ini bisa digambarkan sebagai berikut:

Diagram 02.
Penerimaan Wahyu Pertama Musa

Setelah mendapatkan wahyu yang pertama, alur cerita selanjutnya menceritakan tentang kisah Musa bersama Harun yang diperintahkan untuk menghadapi Fir'aun. Hal yang paling penting dari perintah Allah kepada Musa adalah menyampaikan bahwa mereka adalah utusan Allah. Tetapi Fir'aun menolak mempercayai keduanya, bahkan menuduhnya sebagai tukang sihir, dan menantangnya untuk bertanding dengan para ahli sihir yang terkenal di Mesir. Perintah untuk menghadapi Fir'aun ini terdapat di dalam beberapa surat dalam al-Qur'an, yakni:

No	Surat	Ayat
1	Thâhâ	24,43
2	Al-Syu'arâ	10-11
3	Al-Qashash	32
4	Al-Nâzi'at	17
5	Al-A'râf	103-104
6	Ibrâhim	5
7	Al-Mukminûn	45
8	Al-Dzâriyat	38
9	Al-Zukhruf	46
10	Yûnus	75

Sosok Musa dan Fir'aun dapat digambarkan sebagai berikut:

Diagram 03.
Perintah Menghadapi Fir'aun

Dialog antara Musa dan Fir'aun menjadi hal yang penting dari keseluruhan kisah Musa. Dalam dialog tersebut digambarkan bagaimana pandangan tentang Tuhan menjadi pusat perdebatan yang berujung pada kepergian Musa bersama dengan dengan pengikutnya Bani Israel dari Mesir. Hal ini bisa digambarkan sebagai berikut:

Tabel 05.
Dialog Musa dan Fir'aun tentang Tuhan

Musa (Menyembah Allah)	Fir'aun (mengaku Tuhan)
• Tuhan yang memberikan pada setiap sesuatu bentuk kejadian, kemudian memberi petunjuk. • Tuhan yang tidak pernah salah dan lupa. • Tuhan yang menjadikan bumi sebagai hamparan. • Tuhan yang menurunkan hujan. • Tuhan yang memberikan ilmu. • Tuhan yang menciptaan langit dan bumi . • Tuhan yang menguasai timur dan barat. • Tuhan yang mengetahui siapa kelak yang bernasib Baik di akhirat kelak • Tuhan yang menurunkan mukjizat	• Menganiaya dan menindas • Merasa mempunyai kerajaan berikut sungai-sungai Mengalir di bawahnya • Mengancam akan memotong tangan, kaki, dan menyalib mereka yang beriman • Mengancam membunuh anak-anak lelaki • Berkuasa penuh atas kaumnya

Dialog di atas menggambarkan bagaimana Musa berusaha untuk memberikan pemahaman tentang Tuhan secara rasional,

meskipun dalam berdakwah kepada Fir'aun, Musa telah dibekali bukti-bukti nyata berupa mukjizat yang kemudian diperlihatkan di hadapan Fir'aun dan kaumnya. Penggunaan rasio/akal dan pembuktian nyata yang berupa mukjizat-mukjizat tersebut dianggap sebagai sihir yang tetap tidak dihiraukan oleh Fir'aun, sehingga dia tetap pada kesombongan dan kekerasan hatinya untuk tidak percaya dan mengakui adanya Tuhan Allah dan utusannya. Demikian hingga akhirnya Fir'aun ditenggelamkan ke dalam laut bersama dengan bala tentaranya.

c. Kisah Musa Periode Ketiga

Ada beberapa peristiwa penting dalam kisah Musa pada periode ini, meskipun al-Qur'an tidak menyebutkan secara eksplisit, tetapi semua peristiwa ini terkait dengan ujian dan kesabaran Musa dalam menghadapi kaumnya. Dimulai dari permintaan kaumnya yang minta dibuatkan tuhan (berhala) sebagaimana mereka mempunyai beberapa tuhan (berhala). Kemudian Musa mengingatkan akan nikmat-nikmat yang diberikan Tuhan kepada mereka (Q.S al-A'râf/7: 138-141), sebagaimana sebelumnya mereka juga telah diberikan nikmat oleh Tuhan ketika mereka mengembara di dataran Sinai, yakni:

No	Nikmat	Surat	Ayat
1	Naungan Awan	Al-Baqarah	57
		Al-A'râf	160
2	Al-Mannâ dan al-Salwâ	Al-Baqarah	57
		Al-A'râf	160
		Thâhâ	80
3	Dua Belas Mata Air	Al-A'râf	160

Setelah diberikan nikmat tersebut, Allah memerintahkan kepada Bani Israil untuk memasuki sebuah negeri, tetapi mereka

menolaknya, dan akibat penolakan tersebut mereka dihukum selama 40 tahun berputar-putar di negeri Tih. (Q.S al-Maidah/5: 20-26).

Pada periode ini juga, Musa mendapatkan kitab Taurat setelah bermunajat selama 30 atau 40 malam (Q.S Al-Baqarah/2: 51 dan Q.S al-A'râf/7: 142). Kepergian Musa ke gunung Thur telah membuat kaumnya melakukan kesesatan yang diperbuat oleh Samiri, yakni membuat patung lembu yang kemudian ingin disembah. Hal ini membuat Musa bersedih (Q.S Thâhâ/20: 85-97, Q.S al-A'râf/7: 148-150, Q.S al-Baqarah/2: 93). Selanjutnya dikisahkan bagaimana kaum Musa ini mendapatkan hukuman dan melakukan taubat (Q.S al-A'râf/7: 149, Q.S al-Baqarah/2: 93). Musa merasa yakin jika kaumnya tidak akan melakukan kembali hal-hal yang terlarang, tetapi mereka tidak cukup dengan mukjizat yang mereka lihat dari Musa, mereka ingin melihat sendiri wujud Allah (Q.S al-Baqarah/2: 55, Q.S al-A'râf/7: 155, Q.S al-Nisâ/4: 153).

Di samping peristiwa-peristiwa di atas, terdapat satu kisah menakjubkan yang diabadikan oleh al-Qur'an, yakni tentang perintah penyembelihan sapi betina. (Q.S al-Baqarah/2: 67-74). Kisah-kisah tersebut dapat diklasifikasikan dengan jelas pada table berikut ini:

No	Rangkaian Kisah	Surat	Ayat
1	Menerima Kitab Taurat	Al-Baqarah	51
		Al-A'râf	142
2	Kepergian Musa ke gunung Tsur	Thâhâ	85-97
		Al-A'râf	148-150
		Al-Baqarah	93
3	Hukuman untuk Musa dan Taubatnya	Al-A'râf	149
		Al-Baqarah	93

4	Kaum Musa ingin melihat wujud Allah	Al-Baqarah	55
		Al-A'râf	155
		Al-Nisâ	153
5	Perintah penyembelihan sapi betina	Al-Baqarah	67-74

Peristiwa peristiwa tersebut menggambarkan bagaimana kaum Musa yang sangat sulit untuk menerima ajaran Musa, meskipun telah banyak nikmat diberikan dan mukjizat diperlihatkan kepada mereka. Sehingga mereka juga mendapat hukuman dari Allah. Kesabaran Musa bisa digambarkan sebagai berikut:

Tabel 06.

Kesabaran Musa Menghadapi Bani Israil

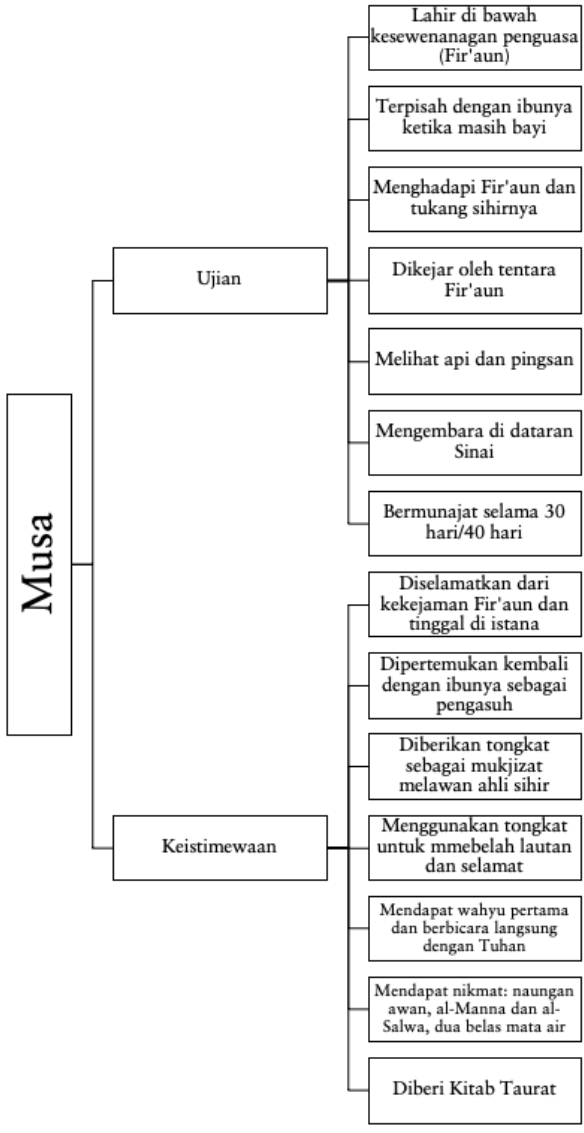
Bani Israil	Musa
• Meminta untuk dibuatkan tuhan (berhala) • Menolak untuk memasuki sebuah negeri • Setelah diberikan nikmat Meminta diturunkan sebuah Kitab • Disesatkan oleh Samiri dan menyembah anak lembu • Tidak percaya Tuhan sebelum melihat sendiri wujud Tuhan	• Mengingatkan akan nikmat Allah • Menyampaikan perintah Allah untuk memasuki sebuah negeri • Bermunajat untuk mendapatkan Kitab • Memerintah untuk taubat dengan membunuh diri mereka sendiri • Memilih 70 orang terbaik untuk meminta ampun secara langsung

Kesabaran Musa juga diuji ketika memerintahkan kaumnya untuk menyembelih sapi betina (Q.S al-Baqarah/2: 67-74), berbagai pertanyataan terkait dengan jenis sapi diajukan kepada Musa, dan Musa menjawabnya dengan penuh kesabaran. Ujian dan kesabaran yang dialami oleh Musa inilah yang menjadikannya sebagai salah satu manusia pilihan Allah yang termasuk dalam

Ulul Azmi di samping juga Musa menjadi salah satu Nabi yang mempunyai keistimewaan dengan berbagai mukjizat.

Berbagai ujian dan keistimewaan Musa bisa digambarkan sebagai berikut:

Diagram 04.
Ujian dan Keistimewaan Musa



Adapun balasan bagi Fir'aun dan kaum yang menentang dan berpaling dari kebenaran yang telah disampaikan oleh Musa, adalah sebagai berikut:

Tabel 07.
Balasan bagi Fir'aun dan kaumnya

No	Tokoh Antagonis	Balasan
1	Fir'aun	Tenggelam di laut Dilaknat di dunia dan hari kiamat Masuk ke dalam neraka
2	Kaum Musa	Membunuh diri sendiri Disambar halilintar
3	Samiri	Diasingkan
4	Qorun	Ditenggelamkan ke dalam tanah

Demikianlah kisah Musa di dalam al-Qur'an, yang merupakan kisah yang paling banyak diungkap di dalam al-Qur'an agar dapat dijadikan pelajaran bagi umat Nabi Muhammad.

D. MENGENAL RIWAYAT NABI KHADHIR

1. Berbagai Pendapat tentang Latar Belakang Nabi Khadhir

Al-Qur'an sebenarnya tidak menyebut secara eksplisit tentang Nabi Khadhir. Di dalam surat al-Kahfi, hanya disebutkan sebagai seorang hamba yang salih. Adapun tentang sosok Khadhir sendiri sebenarnya lebih banyak dijelaskan di dalam Hadis dan tafsir al-Qur'an. Terdapat beragam versi yang menjelaskan tentang sosok Khadhir. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibnu Hajar al-Asqalani, di antaranya adalah:

a. *Pertama*, ada yang mengatakan Khadhir adalah anak kandung Nabi Adam. Pendapat ini diriwayatkan oleh Daruquthni dari Ibnu

Abbâs.

b. Pendapat yang *kedua* mengatakan bahwa Khadhir itu putra Qabil bin Adam. Hal ini dijelaskan oleh Abu Hatim as-Sajistany dalam buku *al-Ma'mariyn*.

c. Pendapat yang *ketiga* dari Wahb bin Munabbih, bahwa Khadhir adalah Balya bin Malkan bin Qali' bin Syalikh bin 'Abir bin Arfakhsyadz bin Sam bin Nun. Pendapat ini dikatakan oleh Ibnu Qutaibah. Al-Nawawi juga mengisahkannya dan menambahkan "Dan ada yang mengatakan Kalman, -menggantikan Malkan".[67]

d. Pendapat *keempat* dari Ismail bin Abi Uways, bahwa Khadhir itu Muammar bin Malik bin Abdullah bin Teksr bin Azd. Ada juga yang mengatakan nama Khadhir itu 'Amir. Ini menurut hikayat Abu Khattab bin Dahyat dari Ibnu Habib Baghdadi.

e. Pendapat *kelima*, Khadhir itu Ibnu Amaniel bin Nur 'Iyesh bin Ishaq. Ini juga menurut hikayat Ibnu Qutaibah. Selain itu Muqatil menyebutkan nama ayahnya adalah 'Amiel.[68]

f. Pendapat *keenam*, Khadhir itu keturunan Harun saudara Musa. Ini diriwayatkan oleh dari Kalabi dari Abu Shaleh dari Ibnu Abbas.

g. Pendapat *ketujuh*, bahwa Khadhir itu anaknya puteri Fir'aun. Ini menurut Muhammad bin Ayyub dari Ibnu Lahi'ah juga al-Naqhasy. Ada pula yang mengatakan, Khadhir itu anak kandung Fir'aun sendiri.

h. Selanjutnya pendapat *kedelapan*, menurut hikayat dari Muqatil bahwa Khadhir itu Nabi Ilyasa.

i. Pendapat *kesembilan*, dari Ibnu Syaudzab yang ditakhrij oleh Thabari dari riwayat Dhamrah bin Rabi'ah dari Syaudzab, bahwa Khadhir itu salah seorang pemuda Iran.

---

[67] Al-Hafidh Ibnu Hajar al-Asqalani, *Al-Zahr An-Nadhîr fî Naba'i al-Khadhir,* (terj.) Slamet Riyadi Sami', Yogyakarta: Dua Mata Air, 2005, hlm 1-2.

[68] Sebagaimana yang dinyatakan oleh Abu Qasim Abdullah bin Hasan al-Khats'ami dalam kitab *at-Ta'rîf* bahwa Khadhir adalah putera seorang Raja bernama 'Amiyal. Raja ini merupakan putera dari al-'Ish ibnu Ushak. Ibunya Alha, seorang puteri raja bernama Faris. Ahmad bin Ibrahim al-Naisaburi, *Qashash al-Anbiyâ'*, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994, hlm 220-224.

j. Terakhir pendapat *kesepuluh*, menurut hikayat Ibnu Jarir al-Thabari menyatakan bahwa Khadhir itu salah seorang anak dari pengikut setia Nabi Ibrahim yang ikut hijrah bersamanya dari tanah Babilonia. Ada pula yang mengatakan bahwa orang tua Khadhir berkebangsaan silang, ayahnya Iran dan ibunya Romawi.[69]

Menurut Alwi Fuadi yang mengutip dari kitab *Badâ'i al-Zhuhûr fî Waqâ'i' al-Duhûr* menyatakan bahwa nama Khadhir pada dasarnya adalah sebuah gelar. Hal ini berdasarkan riwayat yang diterima dari Abu Sa'id Muhammad bin Abdillah bin Hamdun, dari Abu Hamid bin al-Husein asy-Syaraqy, dari Muhammad bin Yahya, keduanya berkata: "Abdullah bin Hamid al-Waraq, dari Makki bin Abdan, dari Abu al-Azhar, dari Abdurrazak, dari Muammar, dari Wahab bin Mumabbih, dari Abu Hurairah telah memberitahukan kepada kami bahwa Rasulullah pernah bersabda: 'Ia dinamai Khadhir karena ia duduk dengan memakai pakaian dari bulu unta berwarna putih di mana jika kain itu bergoyang maka di bawahnya akan tampak berwarna hijau."

Sementara riwayat yang lain dari Abu Nasr Muhammad bin al-Fadh al-Khaza'i, dari Abu Bakar Muhammad bin al-Hasan al-Qasae, dari Ahmad bin Yusuf as-Salami, dari Muhammad bin Yusuf al-Faryani, ia berkata: "Sufyan telah menuturkan dari Manshur dari Mujahid, di mana yang terakhir ini berkata: 'Ia dinamakan Khadhir karena setiap kali ia shalat di sekitarnya berwarna hijau." Al-Khatami mengatakan: "Ia dinamai Khadhir karena cahaya wajahnya berwarna hijau. "Sedangkan Mujahid berpendapat: "Kalau dia shalat maka tempatnya bersujud menjadi hijau.[70]

Riwayat yang berbeda menyatakan bahwa ayah Khadhir adalah seorang raja yang agung. Untuk urusan pendidikan putranya, raja menyerahkan puteranya kepada seorang pendidik. Sayang, sang putera ternyata tidak berkenan dengan guru yang ditunjuk. Di

[69] Ahmad bin Ibrahim al-Naisaburi, *Qashash al-Anbiyâ'…*, 3-4.

[70] Alwi Fuadi, *Nabi Khadhir,* Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2012, hlm 18-20. Muhammad bin Iyas al-Hanafi, *Badî'u azh-Zhuhur fi Waqai'i ad-Duhur,* hlm 134-135.

antara istana dan rumah sang pendidik, hidup seorang ahli ibadah. Setiap kali sang putera berangkat ke rumah sang pendidik, ia selalu melewati rumah ahli ibadah tersebut. Perilaku ahli ibadah tersebut memikat hatinya. Sang puterapun memilih si ahli ibaah menjadi gurunya. Ia amat rajin menghadiri majelis ahli ibadah.

Ketika sang putera raja tidak datang menghadiri rumah sang pendidik yang ditunjuk ayahnya, sang pendidik mengira sang putera sedang berada di istana. Sementara sang raja mengira puteranya sedang belajar kepada guru yang ditunjuknya. Hal itu berlangsung sampai sang putera menginjak dewasa dan ia menguasai seluruh pengetahuan serta cara ibadah dari ahli ibadah. Sampai suatu hari ayah Khadhir mencari seorang penulis yang profesional untuk menuliskan kembali suhuf yang diturunkan kepada Nabi Ibrahim dan Syis. Berdatanganlah sekelompok penulis menghadapnya. Di antara para penulis tersebut terdapat Khadhir, puteranya. Saat itu raja tidak menduga bahwa di situ ada puteranya. Ketika tulisan-tulisan mereka selesai dan dihaturkan kepadanya, raja terkesan dengan salah satu tulisan yang sebenarnya ditulis oleh puteranya sendiri. Hal itu menimbulkan rasa sayang dalam hatinya. Lalu, raja bertutur dengan menggunakan tutur bahasa yang halus dan segera mencari tahu siapa sebenarnya penulis tersebut. Raja tidak menyangka ternyata penulis tadi adalah puteranya sendiri dan iapun bangkit dan merangkulnya.[71]

2. Nabi Khadhir: Nabi atau Wali?

Beragam versi terkait dengan sosok Khadhir ini menggambarkan betapa sesungguhnya Nabi Khadhir mempunyai keistimewaan yang berbeda dengan tokoh dan atau Nabi yang lain. Beragam riwayat juga menjelaskan apakah sosok Khadhir ini seorang Nabi atauan seorang wali. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibnu Hajar al-Asqalani bahwa sebagian besar para ulama menyatakan bahwa Khadhir itu

[71] Alwi Fuadi, *Nabi Khadhir…*, hlm 21-22

adalah Nabi. Hal didasarkan oleh beberapa riwayat. Seperti sumber riwayat dari Ibnu Abbas dan Wahb bin Munabbih yang menyatakan bahwa Khadhir itu Nabi tapi bukan rasul. Sedangkan dari Ismail ibnu Abu Ziyad dan Muhammad bin Ishaq serta sebagian ahli kitab, disebutkan bahwa Khadhir itu rasul yang diutus kepada kaumnya dan merekapun mengindahkannya. Pendapat ini didukung oleh Abu Hasan Rumani dan Ibnu Jauzi.[72]

Menurut Tsa'labi, Khadhir itu Nabi berdasarkan semua pendapat ulama. Ia berumur panjang dan luput dari pandangan wadag. Abu Hayan juga menyatakan bahwa mayoritas ulama menyebut Khadhir itu Nabi. Ilmunya adalah pengetahuan rahasia-rahasia batin yang diwahyukan kepadanya. Sedangkan ilmu Musa adalah hukum lahir. Menurut al-Thabari, yang merujuk pada Ibnu Ishaq menyatakan bahwa Allah mengangkat seorang pemimpin dari golongan bani Israel dan mengutus Khadhir sebagai Nabi untuk mendampinginya. Ibnu Hajarpun mengamini akan keNabian Nabi Khadhir.[73]

Berbeda dengan para pendapat ulama yang menyatakan bahwa Nabi Khadhir ini adalah Nabi, sekelompok orang-orang sufi menganggap Khadhir sebagai wali dan bukan Nabi. Hal ini dikatakan oleh Abu Ali bin Musa, seorang pengikut mazhab Hanbali, Abu Bakar Anbari dan juga Abu Qasim al-Qusyairi dalam kitabnya *Risâlah al-Qusyairiyyah* yang menyatakan bahwa Khadhir bukan Nabi tetapi wali.

Selain menyatakan bahwa Nabi Khadhir adalah Nabi dan wali, adapula yang mengatakan bahwa Khadhir itu sebagai malaikat yang diserupakan dalam bentuk manusia dengan dirubah bentuk aslinya.[74]

Dari sini kemudian, sebenarnya sebagian besar riwayat-riwayat yang beredar terkait dengan Khadhir bukanlah riwayat yang shahih karena berasal dari sumber-sumber yang tidak jelas, khususnya riwayat israiliyyat, sementara Hadis yang shahih hanya berbicara

[72] Ibnu Hajar al-Asqalani, *Az-Zahru al-Nadhir...*, hlm 12-15.

[73] Ibnu Hajar al-Asqalani, *Az-Zahru al-Nadhir...*, hlm 12-15.

[74] Riwayat ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibnu Hajar al-Asqalani dikutip dari kitab *al-Kâmil* karya Ibnu 'Adi. Ibnu Hajar al-Asqalani, *Az-Zahru al-Nadhir...*, hlm 12-15.

tentang Khadhir terkait dengan perjalannya bersama Musa. Namun demikian mayoritas ulama dari kalangan mufassir, ahli *ushûl,* ahli hadis, dan ahli sejarah berpendapat bahwa Khadhir adalah Nabi. Mereka mengatakan meski tidak ada Hadis shahih yang menunjukkan dan menerangkan keNabian Khadhir, tetapi kisahnya bersama Musa yang diceritakan dalam al-Qur'an mengisyaratkan bahwa ia adalah seorang Nabi.[75] Adapun bukti kenabian Khadhir yang diambil dari kisahnya dengan Musa di dalam al-Qur'an adalah sebagai berikut:[76]

a. Firman Allah dalam surat al-Kahfi ayat 65 yang menyatakan:

فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ اٰتَيْنٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنٰهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾

65. Lalu, mereka berdua bertemu dengan seorang dari hamba-hamba Kami yang telah Kami anugerahi rahmat kepadanya dari sisi Kami. Kami telah mengajarkan ilmu kepadanya dari sisi Kami. (Al-Kahf/18:65)

Rahmat ini adalah rahmat keNabian yang Allah berikan kepadanya. Khadhir juga menegaskan rahmat keNabian yang diberikan Allah kepadanya, di mana ia mengatakan kepada Musa dalam menjelaskan peristiwa-peristiwa yang dilihatnya "sebagai rahmat dari Tuhanmu".

b. Masih terkait dengan firman Allah surat al-Kahfi ayat: 65, "... *dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu di sisi Kami*. Allah telah memberikan kepadanya ilmu tentang sebagian hal dan memberitahukannya rahasia sebagian peristiwa. Ilmu dari sisi Allah dalam ayat ini adalah keNabian.

c. Perkataan Musa kepada Khadhir dalam surat al-Kahfi ayat 66-71:

قَالَ لَهٗ مُوْسٰى هَلْ اَتَّبِعُكَ عَلٰٓى اَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴿٦٦﴾ قَالَ اِنَّكَ

[75] Shalah Abdul Fattah al-Khalidy, *Ma'a Qashashi al-Sâbiqîn fî al-Qur'ân,* terj. Setiawan Budi Utomo, Jilid 2, Jakarta: Gema Insani Press, 2000, hlm 161-162.

[76] Shalah Abdul Fattah al-Khalidy, *Ma'a Qashashi al-Sâbiqîn fî al-Qur'ân,* hlm 163-164.

لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٦٧﴾ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلٰى مَا لَمْ تُحِطْ بِهٖ خُبْرًا ﴿٦٨﴾ قَالَ سَتَجِدُنِيْٓ اِنْ شَاۤءَ اللّٰهُ صَابِرًا وَّلَآ اَعْصِيْ لَكَ اَمْرًا ﴿٦٩﴾ قَالَ فَاِنِ اتَّبَعْتَنِيْ فَلَا تَسْـَٔلْنِيْ عَنْ شَيْءٍ حَتّٰٓى اُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴿٧٠﴾ فَانْطَلَقَا ۗ حَتّٰٓى اِذَا رَكِبَا فِى السَّفِيْنَةِ خَرَقَهَا ۗ قَالَ اَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ اَهْلَهَا ۚ لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا اِمْرًا ﴿٧١﴾

66. Musa berkata kepadanya, "Bolehkah aku mengikutimu agar engkau mengajarkan kepadaku (ilmu yang benar) dari apa yang telah diajarkan kepadamu (untuk menjadi) petunjuk?"

67. Dia menjawab, "Sesungguhnya engkau tidak akan sanggup bersabar bersamaku.

68. Bagaimana engkau akan sanggup bersabar atas sesuatu yang engkau belum mempunyai pengetahuan yang cukup tentangnya?"

69. Dia (Musa) berkata, "Insyaallah engkau akan mendapatiku sebagai orang yang sabar dan aku tidak akan menentangmu dalam urusan apa pun."

70. Dia berkata, "Jika engkau mengikutiku, janganlah engkau menanyakan kepadaku tentang apa pun sampai aku menerangkannya kepadamu."

71. Kemudian, berjalanlah keduanya, hingga ketika menaiki perahu, dia melubanginya. Dia (Musa) berkata, "Apakah engkau melubanginya untuk menenggelamkan penumpangnya? Sungguh, engkau telah berbuat suatu kesalahan yang besar." (Al-Kahf/18:66-71)

Kalau Khadhir bukan Nabi, mengapa Musa memohon untuk belajar dengannya, berbicara seperti ini, mengatakan harapan padanya, dan mengabulkan permohonannya, di mana terjadi percakapan di antara keduanya.

d. Kalau dia bukan Nabi, berarti dia tidak maksum, ia tidak terpelihara dari kesalahan, artinya ia melakukan kesalahan dalam

sebagian perbuatannya. Bagaimana mungkin seorang Nabi yang maksum (Musa) akan mengikutinya dan belajar padanya. Apabila ia melakukan kesalahan pada pekerjaan tertentu, bagaimana mungkin seorang Nabi yang maksum akan mengikutinya. Dengan demikian, karena Musa belajar padanya, mengikuti dan mentaatinya, ini merupakan bukti dari keterpeliharanya Khadhir dalam perbuatan-perbuatannya. Karena sifat *'ishmah* hanya dimiliki oleh Nabi.

e. Keberanian Khadhir untuk membunuh pemuda menunjukkan keNabiannya. Karena membunuh itu dilarang kecuali dengan hak. Kalau ia bukan Nabi, bagaimana ia bisa mengetahui bahwa pemuda itu kafir, bahkan Musa yang jelas-jelas seorang Nabi saja tidak mengetahui hal itu. Kemudian, Khadhir pun menjelaskan kepada Musa bahwa pemuda itu kafir. Ini semua menunjukkan bahwa Allah telah memberitahukan kepadanya bahwa pemudia itu kafir dan memerintahkan untuk membunuhnya.

f. Ucapan Khadhir kepada Musa setelah ia menerangkan semua perbuatan yang telah ia lakukan, "...dan bukanlah aku melakukannya itu menurut kemauanku sendiri.." (Q.S al-Kahfi/18: 82) atau aku tidak melakukan pekerjaan ini atas kemauan pribadiku, tetapi sesungguhnya Allah yang memerintahkanku untuk melakukan hal ini dan ini adalah perintah ketuhanan melalui jalan wahyu.

g. Allah mencela Musa tatkala ia berkata, "Aku orang yang paling mengetahui, "maka Allah berkata kepadanya, "Sesungguhnya hamba yang di pertemuan dua laut lebih megetahui daripada kamu. "Dan Khadhir lebih mengetahui daripada Musa tentang masalah itu. Tidak mungkin seorang wali lebih mengetahui daripada Nabi.

h. Perkataan Khadhir kepada Musa, "Sesungguhnya ilmuku adalah dari Allah Ta'ala, Allah telah mengajarkan kepadaku apa yang tidak diajarkan kepadamu. Dan kamu memiliki ilmu dari ilmu Allah dan Allah telah mengajarimu yang tidak kuketahui."

Hal-hal tersebut di atas oleh para ulama telah membuktikan bagaimana sosok seorang Khadhir itu adalah seorang Nabi dan bukan sebagai wali.

3. Kisah tentang Kekekalan Nabi Khadhir

Selain pendapat tentang keNabian Nabi Khadhir, terdapat berbagai riwayat yang menyatakan tentang kehidupan Nabi Khadhir sejak zaman Musa dan berlanjut setelahnya bahkan hingga saat ini. Sebagaimana yang ditulis oleh al-Khalidy, di antara para ulama yang mengatakan bahwa Khadhir masih hidup setelah Rasulullah adalah Imam Nawawi, Imam Ibnu Shallah, as-Suhaili dan lain sebagainya. Imam Nawawi mengatakan bahwa "Kebanyakan ulama mengatakan bahwa Khadhir masih hidup dan ada di antara kita. Pendapat ini disepakati oleh para sufi dan penganut tarikat. Cerita mereka tentang kemunculannya, pertemuan mereka dengannya, pertanyaan dan jawabannya, dan keberadaannya di tempat-tempat suci dan baik, semua itu sangat banyak dan terkenal, sehingga tidak mungkin disebutkan di sini."

Sedangkan syekh Abu Amru bin Shallah dalam fatwanya mengatakan bahwa Khadhir hidup di antara para ulama dan orang-orang salih, sedangkan orang awam bersama mereka pada saat itu, tetapi sebagian ahli Hadis mengingkarinya.[77]

Salah satu riwayat dari Abdullah bin Nafi' dari Katsir dari Ibnu Abdullah bin Umar dan Ibnu Auf dari bapaknya dari kakeknya bahwa Rasulullah berada di masjid. Beliau mendengar ucapan dari arah belakang. Ucapan itu terdengar jelas berbunyi:"Ya Tuhanku, beri aku pertolongan atas sesuatu yang menyelamatkan aku dari ketakutan yang Engkau ancamkan kepadaku." Rasulullah bersabda seketika itu, "Apakah ia sedang terpisah dari teman perempuannya?" Suara laki-laki itu terdengar lagi, "Ya Allah, karuniaanlah aku kerinduan kepada orang-orang salih beserta segala yang memicu kerinduanku kepada mereka". Nabi berpesan kepada Anas bin Malik, "Pergilah, Anas.

[77] Shalah Abdul Fattah al-Khalidy, *Ma'a Qashashi al-Sâbiqîn fî al-Qur'ân…*, hlm 165.

Katakan kepadanya, “Rasulullah berpesan kepadamu, “Mintalah ampun untukku.” Anas mendatanginya dan menyampaian pesan Rasulullah kepadanya. Lelaki itu juga berpesan agar selalu berupaya tabah. Sekembali Anas, Rasulullah berpesan “Katakan “ya” kepadanya.” Anas kembali menemui lelaki itu. Katanya kepada Anas, “Pergilah. Katakan kepadanya (Rasulullah) bahwa Allah mengutamakan kamu melebihi para Nabi, sebagaimana Allah mengutamakan Ramadhan melebihi bulan-bulan lainnya. Dan Allah mengunggulkan umatmu melebihi umat-umat lain sebagaimana Allah mengutamakan hari jum’at melebihi keseluruhan hari-hari lainnya. Rasulullah bergegas ingin melihat lelaki itu. Ternyata dia adalah Khadhir.”

Dalam riwayat yang lain disebutkan Abu Hasan Ibnu Munadi berkata, “Abu Ja’far Ahmad bin Nadhr Askari memberitahukan bahwa Muhammad bin Salam Maniehi telah bercerita kepada mereka. Dan Ibnu Asakir meriwayatkannya dari jalan Muhammad bin Fadhl bin Jabir lewat Muhammad Ibad Kufi, bercerita kepadaku Ashim bin Sulaiman Ahwal. Bercerita kepadaku Anas bin Malik, katanya. “Di suatu malam aku keluar bersama Rasulullah dengan membawa perlengkapan alat bersuci. Tiba-tiba beliau mendengar seseorang tengah menyeru, Rasulullah berkata kepadaku, “Hai Anas, diam!”. Aku diam sambil mendengarkan. Seseorang penyeru itu berucap, “Ya Allah, beri aku pertolongan atas sesuatu yang menyelamatkan aku dari ketakutan yang Engkau ancamkan kepadaku.” Anas bertutur, “Kemudian Rasulullah bertanya, “Apa dia berucap menginginkan berkumpul bersama saudara perempuannya?”. Seakan-akan mengajari ucapan yang dikehendaki Rasulullah, lelaki itu berkata “Karuniakanlah aku kerinduan kepada orang-orang salih beserta sesuatu yang memicu rasa rinduku kepada mereka.” Rasulullah berpesan,” Hai Anas, siapkanlah perlengkapan bersuci itu untukku, dan datangilah si pendo’a itu. Katakan kepadanya, “Mintalah kepada Allah untuk Rasulullah agar Allah melindunginya atas beban keNabian yang dipukulkan kepadanya, dan mintakan bagi umatnya agar mereka memeluk teguh risalah ajarannya yang ia

ingin sampaikan dengan benar." Lelaki pendoa itu berkata kepadaku, "Siapa yang mengutusmu?" Aku merasa janggal untuk memberitahu dia sementara aku belum membicarakannya dengan Rasulullah. Maka aku berkilah seraya berucap kepadanya, "Semoga Allah merahmatimu. Apa masalahnya dengan orang yang mengutusku? Mintakan saja kepada Allah sesuai permohonanku kepadamu." Lelaki itu bersikeras, "Tidak. Atau kamu memberitahu aku dulu siapa yang mengutusmu?". Anas bertutur, "Maka aku kembali kepada Rasulullah dan berkata kepadanya, "Wahai Rasulullah, dia menolak mendoakanmu sesuai permohonanku kepadanya kecuali aku memberitahu dia siapa yang mengutusku." Rasulullah bersabda, "Kembalilah kepadanya dan katakan kepadanya, "Saya utusan Rasulullah." Setelah itu aku kembali kepadanya dan mengatakan kepadanya pesan Nabi. Dia berkata kepadaku, "Selamat datang, utusan Rasulullah. Saya sangat berkepentingan untuk datang kepadanya. Sampaikan salamku kepada Rasulullah, dan katakan kepadanya: Wahai Rasulullah, Khadhir berkirim salam dan berkata kepada Tuan begini, "Sesungguhnya Allah mengutamakan engkau melebihi para Nabi sebagaimana Allah mengutamakan Ramadhan melebihi bulan-bulan lainnya. Dan Allah mengutamakan ummatmu melebihi umat-umat yang lain, sebagaimana Allah mengutamakan hari Jum'at melebihi hari-hari lainnya." Anas berkata: "Ketika aku berpaling diri, aku mendengarnya berdoa, "Ya Allah, jadikanlah aku bagian dari umat ini yang dirahmati, terbimbing dan diterima taubatnya."

Menurut Ibnu Jauzi, Hadis ini dianggap tidak masuk akal, karena Khadhir tidak menyandang risalah yang semasa dengan Nabi dan tidak bertemu dengan beliau. Sehingga tidak mungkin Khadhir datang kepada Nabi Muhammad Saw. Demikian juga Ibnu Hajar al-Asqalani, yang menyatakan bahwa Hadis di atas merupakan Hadis yang munkar dan cacat matannya. Sehingga konsekuensinya tidak

dapat dipercaya dan tidak dapat dijadikan landasan.[78]

Selain riwayat di atas, salah satu riwayat tentang Khadhir yang terkenal adalah tiwayat tentang pertemuannya dengan Ilyas setiap tahun pada musim haji. Riwayat ini terdapat di dalam *al-Afrad* dan riwayat tentang kedatangan Khadhir di Baitul Maqdis yang terdapat di dalam kitab *Fawâ'id Abi Ali Muhammad bin Alî al-Basyâni.* Kedua riwayat ini menurut Ibnu Jauzi dan juga Daruquthni bukanlah riwayat yang bisa dipertanggunggjawabkan kesahihannya.

Demikianlah, hadis-hadis yang menyatakan bahwa Khadhir masih hidup dianggap tidak shahih. Kalangan ulama yang menolak riwayat tentang Nabi Khadhir yang masih hidup ini diantaranya adalah Al-Bukhari, Ibrahim Al-Harabi, Ibnul Jauzi, dan Ibnu Katsir, Abu Bakar Al-Naqassy, juga Ibnu Hajar Al-Asqalani. Mereka berpendapat bahwa Khadhir hidup dan wafat sebelum Rasulullah Saw diutus. Mereka memandang hanya Allah saja yang mengetahui lamanya ia hidup, kapan ia meninggal, bagaimana dan di mana, karena memang tidak ada Hadis shahih yang menjelaskan hal itu. Mereka menolak pendapat kalangan tentang lamanya Khadhir hidup sampai menjelang hari kiamat karena tidak ada bukti shahih yang dapat diterima.

Abu Bakar Al-Naqassy menyatakan Khadhir telah meninggal dengan mengutip riwayat dari Al-Bukhari ketika ditanya apakah Khadhir masih hidup? Bukhari menyangkal dengan Hadis Nabi Saw:[79]

حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ سَالِمٌ أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ قَالَ صَلَّى لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ صَلَاةَ الْعِشَاءِ وَهِيَ الَّتِي يَدْعُو النَّاسُ الْعَتَمَةَ ثُمَّ انْصَرَفَ فَأَقْبَلَ عَلَيْنَا فَقَالَ أَرَأَيْتُمْ لَيْلَتَكُمْ هَذِهِ فَإِنَّ رَأْسَ مِائَةِ سَنَةٍ مِنْهَا لَا يَبْقَى مِمَّنْ هُوَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَحَدٌ

Telah menceritakan kepada kami 'Abdan berkata, telah mengabarkan kepada kami 'Abdullah berkata, telah mengabarkan

[78] Ibnu Hajar al-Asqalany, *Az-Zahru Al-Nadhir.....Ibid.,*

[79] Abi 'Abdillah Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahih Bukhari, Mawâqit al-Shalâh, Bâb Dzikri al-Isyâ' wa al-Atmah,* no hadis: 564, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 2002), hlm. 145.

kepada kami Yunus dari Az Zuhri, Salim berkata, 'Abdullah mengabarkan kepadaku, ia berkata, "Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam pernah memimpin kami melaksanakan shalat 'Isya pada waktu yang orang-orang menyebutnya dengan sebutan 'Atamah. Selesai shalat beliau berpaling dan menghadap ke arah kami seraya bertanya "Tidakkah kalian melihat malam kalian ini? Ketahuilah, sesungguhnya pada setiap seratus tahun tidak ada seorang pun yang hidup di atas bumi akan tersisa."

Al-Bukhari meriwayatkan Hadis ini dari Ibnu Umar yang merupakan pemuka kelompok yang mengatakan bahwa Khadhir telah wafat, sekaligus mengingkari bahwa dia hidup kekal hingga saat ini.

Pendapat serupa jugadinyatakan oleh Abu Fadhl Al-Mursi bahwasanya Khadhir, sahabat Musa itu, telah wafat. Karena, kalau dia masih hidup, ia harus mendatangi Nabi Muhammad, beriman, dan mengikuti beliau.[80] Sementara itu, Ibnu Katsir sebagaimana yang dikutip oleh Al-Khalady mengemukakan bukti-bukti, yakni[81]

a. Bahwa Nabi Khadhir wafat sebelum diutusnya Nabi Muhammad Saw, yakni Q.S al-Anbiya/21: 34:

وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ ۗ اَفَاۡىِٕنْ مِّتَّ فَهُمُ الْخٰلِدُوْنَ ﴿٣٤﴾

34. Kami tidak menjadikan keabadian bagi seorang manusia pun sebelum engkau (Nabi Muhammad). Maka, jika engkau wafat, apakah mereka akan kekal? (Al-Anbiya'/21:34)

Ayat ini menyatakan bahwa tidak ada manusia yang hidup kekal di bumi, dan Khadhir termasuk manusia, maka ia termasuk yang tidak kekal sebagaimana kandungan ayat ini. Dan tidak ada satu Hadis shahihpun yang mengkhususkan Khadhir dan mengecualikannya untuk hidup kekal di dunia.

---

[80] Ibnu Hajar al-Asqalani, *Az-Zahru An-Nadhir...*, hlm. 67-68.

[81] Shalah Abdul Fattah al-Khalidy, *Ma'a Qashashi al-Sâbiqîn fî al-Qur'ân…*, hlm. 167-168.

b. Selain ayat di atas, Ibnu Katsir juga mengutip Q.S Âli Imrân/3: 81:

وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ النَّبِيّٖنَ لَمَآ اٰتَيْتُكُمْ مِّنْ كِتٰبٍ وَّحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاۤءَكُمْ رَسُوْلٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهٖ وَلَتَنْصُرُنَّهٗ ۗ قَالَ ءَاَقْرَرْتُمْ وَاَخَذْتُمْ عَلٰى ذٰلِكُمْ اِصْرِيْ ۗ قَالُوْٓا اَقْرَرْنَا ۗ قَالَ فَاشْهَدُوْا وَاَنَا۠ مَعَكُمْ مِّنَ الشّٰهِدِيْنَ ﴿٨١﴾

81. (Ingatlah) ketika Allah mengambil perjanjian dari para Nabi, "Manakala Aku memberikan kitab dan hikmah kepadamu, lalu datang kepada kamu seorang rasul yang membenarkan apa yang ada pada kamu, niscaya kamu akan sungguh-sungguh beriman kepadanya dan menolongnya." Allah berfirman, "Apakah kamu mengakui dan menerima perjanjian dengan-Ku atas yang demikian itu?" Mereka menjawab, "Kami mengakui." Allah berfirman, "Kalau begitu, bersaksilah kamu (para Nabi) dan Aku menjadi saksi (pula) bersama kamu." (Ali 'Imran/3:81)

Tentang makna ayat ini, Ibnu Abbas berkata: "Allah tidak mengutus seorang Nabipun kecuali ia mengambil perjanjian darinya. Seorang Khadhir, apakah dia menjadi seorang Nabi atau wali, ia dituntut untuk beriman kepada Nabi Muhammad SAW.

c. Kemudian ketika mereka mengatakan bahwa Khadhir ada bersama Rasulullah, tidak ada seorangpun yang melihatnya, dan pendapat ini memerlukan bukti yang benar.

d. Apa hikmah dari persembunyian Khadhir dan perginya ia ke gunung dan gua? Mengapa ia tidak hidup bersama orang-orang yang lain dan melakukan salat berjamaah bersama mereka? Dan apakah ia meniru tindakan-tindakan Nabi Muhammad Saw?

e. Seandainya ia hidup maka ia dituntut untuk menyebarkan ilmu pengetahuan, mengajari manusia dan menyampaikan Hadis-Hadis Rasulullah, mengistimewakan kebenaran Hadis-Hadis tersebut daripada kelemahanya, kebaikannya daripada

kekurangannya, dan ia juga dituntut untuk menyampaikan yang makruf dan mencegah kemungkaran, tetapi ia tidak melaksanakan hal ini.

Dari pernyataan Ibnu Katsir di atas, maka beberapa kalangan ulama melihat Khadhir tidak hidup pada masa sekarang dan ia telah wafat sebelum diutusnya Rasulullah saw pada waktu yang tidak diketahui siapapun kecuali Allah SWT.

4. Nabi Khadhir dan Ilmu Ladunni

Kisah Nabi Khadhir seringkali dikaitkan dengan ilmu ladunni. Hal ini dijelaskan dalam Q.S al-Kahfi/18: 65:

فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ اٰتَيْنٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنٰهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾

65. Lalu, mereka berdua bertemu dengan seorang dari hamba-hamba Kami yang telah Kami anugerahi rahmat kepadanya dari sisi Kami. Kami telah mengajarkan ilmu kepadanya dari sisi Kami. (Al-Kahf/18:65)

Para mufassir sufi menjadikan ayat ini sebagai dalil untuk membedakan antara Ilmu *Ladunnî* dan Ilmu Syar'i, antara yang tampak (*dzâhir*) dan yang tersembunyi (*bâthin*), antara syariat dan hakikat.[82] Imam Al-Alusi mengatakan ayat ini bagi mereka adalah dasar penetapan Ilmu Ladunni dan penyebaran Ilmu Hakikat dan Ilmu Batin.[83]

---

[82] Menurut al-Qusyairi, syari'at adalah perintah yang harus ditetapi dalam ibadah dan hakikat adalah kesaksian akan kehadiran peran serta ketuhanan dalam setiap sisi kehidupan. Setiap syariat yang kehadirannya tidak diikat dengan hakikat tidak dapat diterima, dan setiap hakikat yang perwujudannya tidak dilandasi syari'at tidak akan berhasil. Syariat datang dengan beban hukum dari Sang Maha Pencipta, sedangkan hakikat bersumber dari dominasi kreativitas *Al-Haqq.* Syari'at merupakan penyembahan makhluk pada Khaliq (Sang Maha Pencipta), sedangkan hakikat adalah kesaksian terhadap sesuatu yang telah ditentukan dan ditakdirkan-Nya serta yang disembunyikan dan yang ditampakkan. Syariat adalah hakikat dari sisi mana kewajiban diperintahkan, dan hakikat sebenarnya juga syariat dari sisi mana kewajiban diperintahkan bagi ahli ma'rifat. Abul Qasim Abdul Karim Hawazin al-Qusyairi an-Naisaburi, *Ar-Risâlah Al-Qusyairiyah fî 'Ilmi Al-Tashawwuf,* terj. Umar Faruq, Jakarta: Pustaka Amani, 2007, hlm. 104-105.

[83] Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Bagdadi, *Rûh Al-Ma'ânî: Fî Tafsîr Al-Qur'ân Al-Adzîm wa Sab' Al-Matsânî*, Beirut: Idarah al-Thiba'ah al-Muniriyah, t.th, hlm. 320.

Adapun menurut Ismail Haqqi Al-Burusawi dalam kitabnya *Tafsîr Rûh Al-Bayân* menyatakan bahwa pada ayat 65 dari surat al-Kahfi—sebagaimana dikutip di atas—yang memuat kisah Musa dan Khadhir berbicara tentang Ilmu Ladunni, ia menyatakan, "Kalaupun Allah berfirman dari sisi Kami", padahal semua ilmu adalah dari sisi-Nya, karena sebagian ilmu ada yang di dapat melalui pengajaran, maka demikian itu tidak dinamakan Ilmu Ladunni. Adapun Ilmu Ladunni adalah ilmu yang diturunkan Allah ke hati tanpa perantara seseorang dan bukan pula karena sebab eksternal.

Selanjutnya ia berkata: "Perlu diketahui bahwa semua ilmu diajarkan Allah kepada hamba-Nya. Seorang hamba mungkin saja mempelajari ilmu itu dari selain Allah, maka ilmu itu bukan termasuk Ilmu Ladunni karena ilmu itu dapat dipelajari dari selain Allah". Ia juga berkata: "*min ladunnâ" (dari sisi Kami)* atau dari derajat keesaan Kami. Karena itu, para tokoh sufi mengkhususkan kata Ilmu Ladunni untuk Ilmu Batin, yaitu ilmu yang berasal dari pengajaran Allah, dari sisi-Nya tanpa perantara. Dengan cara melimpahkan ilham ketuhanan, tidak dengan mengajarkan melalui lafal dan lisan. Karena kedudukan Ilmu Dzahir terhadap Ilmu Batin seperti kedudukan dzahir terhadap batin, di mana Ilmu Dzahir itu berhubungan dengan dzahir syariat dan segala bentuknya, sedangkan Ilmu Batin diibaratkan pintu sebuah rumah.[84]

Lebih lanjut bagi kalangan sufi, Ilmu Ladunni atau ilham, yang diperoleh melalui terbukanya pengetahuan rahasia ketika seseorang telah mencapai maqam yang disebut hakikat. Ilham atau *ladunnî* ini disebut juga sebagai *mukâsyafah.*[85] Sifat ilmu ini lebih khusus karena

[84] Ismail Haqqi al-Burusawi, ***Tafsîr Rûh Al-Bayân,*** t.k.:Al-Mathba'ah al-'Utsmaniyyah: ,1330, Jilid V, hlm. 270-272.

[85] Secara etimologi ***mukâsyafah*** berarti terbukanya tirai atau hijab. Asal katanya adalah ***kasyafa*** berarti tersingkap. Yang dimaksud dengan terbukanya tirai di sini adalah terbukanya tahasia segala rahasia dunia gaib secara mistik. Rahasia-rahasia alam yang gelap dan tak terjangkau oleh dunia indra bisa begitu terang di mata batin orang yang mendapat ilmu ***mukâsyafah*** ini. Sementara itu secara terminologi, ulama berbeda pendapat mengenai pengertiannya. Sebagian ulama berpendapat bahwa ilmu ***mukâsyafah*** adalah nur yang nyata di dalam hati ketika hati itu berada dalam keadaan teramat bersih, terbebas dari segala kotoran. Dalam keadaan hati yang teramat suci maka tampaklah di hati itu suatu pengetahuan. Apabila seorang hamba telah dianugerahi ilmu ***mukâsyafah,*** dan ilmu

tidak banyak orang mendapatkannya. *Mukâsyafah* mempunyai dua pengertian, pertama, *mukâsyafah* adalah keadaan di mana ruhani menjadi bersih dan jernih, yang hanya dapat dicapai oleh manusia-manusia yang benar-benar beriman lagi saleh sehingga tersingkap baginya hal-hal gaib yang memang tidak bisa dilihat dengan indera biasa. Ini adalah *maqâm* spiritual yang penuh kemuliaan dari Allah SWT. *Kedua, mukâsyafah* adalah suatu keadaan jernih yang dicapai oleh hati. Karena kejernihan itu, Allah membuka salah satu rahasia kegaiban. *Mukâsyafah* adalah termasuk bagian dari *kaâamah* yang diyakini oleh kaum muslim dan Ahlussunnah. Keadaan ini tidak terjadi terus menerus, akan tetapi terkadang muncul dan terkadang tidak. Dalam artian, ilmu ini tidak lantas secara konsisten melekat pada diri seseorang, akan tetapi bersifat temporer atau sementara. Dalam kondisi spiritual yang jernih, seseorang berpeluang untuk mengalami ketersingkapan atau *kasyf,* tapi jika kondisi spiritualnya sedang terpuruk, orang itu tidak akan merasakannya.[86]

Bagi kaum sufi, ilmu *mukâsyafah* Khadhir bersumber dari maqam hakikat, lebih tinggi dari syari'at. Klaim orang sufi bahwa Khadhir lebih istimewa karena memiliki ilmu yang tidak dimiliki Musa memang tampak cukup beralasan. Ungkapan yang menyebutkan ilmu Khadhir adalah dari sisi Allah dengan menggunakan kata *ladun-* berarti menegaskan pada Musa bahwa semua perbuatan Khudzir benar dan tepat karena merupakan Ilmu Ladunni yang datang dari Allah.

Bahwa ajaran yang dibawa Khadhir setingkat lebih tinggi daripada syariat yang dibawa Musa. Hal terseubt terbukti ketika

---

itu telah menghujam pada dirinya, maka terbukalah tutup dari segala rahasia semesta sekaligus menjadi tanda bahwa maqam spiritual orang itu telah berada sampai hakikat. Hal ini mengisyaratkan bahwa ilmu *mukâsyafah* semua apa yang sebelumnya tersembunyi dan terselubung berubah menjadi nyata dan terang, tak ada lagi hal yang bisa membuatnya terhalang dari dunia ghaib. Mohammad Sanusi dan Muhammad Ali Fakih, *Membaca Misteri Nabi Khadhir,* Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2010, hlm 48-49.

[86] Pandangan ini dikemukakan oleh Abdul Fattah Sayyid ahmad dalam karyanya *Tasawuf baina al-Ghazali wa Ibnu Taimiyah*, Muhammad Muhcson Anasy, *Tasawuf antara al-Ghazali dan Ibn Taimiyyah*, Jakarta: Khalifa, 2005), hlm. 156-157.

Musa terus menerus dibuat sangsi hingga beliau terus menerus bertanya ketika Khadhir melubangi perahu, membunuh anak kecil, atau menahan tembok orang pelit dan kikir. Dalam hal ini pertanyaan Musa diartikan sebagai simbol orang yang tidak tahu kepada seseorang yang lebih tahu dan mengerti, atau pernyataan seorang murid kepada gurunya. Dalam posisi guru-murid seperti itu, sulit untuk tidak mengatakan Khadhir lebih tinggi dibanding Musa, terutama dari penguasaan ilmunya.[87] Ilmu Musa yang berlandaskan syariat kehilangan keterpautan ketika menghadapi ilmu Khadhir yang berlandaskan hakikat. Syari'at merupakan bagian dari hakikat dan hakikat juga merupakan bagian dari syariat. Keduanya tidak bisa dipisahkan. Terkadang hakikat menjadi hal yang samar sehingga para Nabi pun sulit memahaminya.[88]

Perbedaan perspektif antara syariat dan hakikat kemudian muncul dengan sendirinya. Jika syariat berdasarkan wahyu, Hadits, kesepakatan (*ijm*â'), dan *qiy*âs, sebagai sumber pengambilan hukumnya, maka hakikat menggunakan metode ladunni atau kasyaf dalam menyingkap kebenaran Ilahiah. Dengan kata lain, secara individu, orang-orang yang memakai kacamata hakikat dalam memaknai fenomena keagamaan diwakili oleh Khadhir, sementara orang syari'at diwakili oleh Musa. Sementara kelompok yang menggunakan pendekatan hakikat adalah orang-orang sufi dan lainnya yang menggunakan syariat formal diwakili oleh ahli fikih atau *fuqahâ'*.

Berbeda dengan kaum sufi yang mempercayai tentang adanya Ilmu Ladunni, beberapa ulama menolak pendapat kaum sufi tentang Ilmu Ladunni. Salah satu di antaranya adalah Al-Qurthubi. Sebagaimana yang dikutip oleh Al-Khalady, bahwa apa yang diajarkan oleh Allah kepada Khadhir itu (Ilmu Ladunni) adalah ilmu keNabian dan wahyu. Sudah menjadi kesepakatan para ulama bahwa tidak ada jalan untuk mengetahui hukum-hukum Allah kecuali melalui

[87] Mohammad Sanusi dan Moh Ali Fakih, *Membaca Misteri Nabi Khadhir*…, hlm. 53-54.
[88] Mohammad Sanusi dan Moh Ali Fakih, *Membaca Misteri Nabi Khadhir*…, hlm. 53-54.

rasul-Nya. Sehingga jika ada orang yang mengatakan bahwa ada cara lain untuk mengetahui perintah dan larangan-Nya selain dari rasul, sehingga keberadaan rasul tidak diperlukan dianggap sebagai kafir. Dengan demikian, semua dugaan kaum sufi dan prasangka mereka tentang Ilmu Ladunni berdasarkan pemahaman mereka merupakan kebatilan dan kesesatan yang dianggap bertentangan dengan syariat Islam dan petunjuk al-Qur'an.[89]

Demikianlah berbagai pendapat tentang Nabi Khadhir yang riwayat-riwayat tentangnya masih dianggap misteri oleh sebagian orang. Selanjutnya terkait dengan tafsir ayat-ayat tentang Musa dan Nabi Khadhir secara lebih mendetail akan dijelaskan pada bab selanjutnya.

[89] Shalah Abdul Fattah al-Khalidy, *Ma'a Qashashi al-Sâbiqîn fî al-Qur'ân*…, hlm. 171-172.

BAB III

PENAFSIRAN TERHADAP AYAT-AYAT KISAH MUSA DAN KHADHIR DALAM AL-QUR'AN

Dalam bab ini, penulis sengaja memaparkan secara khusus tafsir tentang kisah Musa dan Khadhir yang terdapat di dalam al-Qur'an surat al-Kahfi ayat 60-82. Hal ini disamping kisah ini menjadi pokok pembahasan dari penelitian ini, kisah Musa dan Khadhir ini merupakan salah satu kisah Musa yang tidak diceritakan secara berulang, sebagaimana kisah-kisah yang telah tersebutkan diatas. Di dalam surat Al-Kahfi sendiri juga memuat kisah-kisah yang lain, yakni kisah pemuda-pemuda gua, amsal tentang pemilik dua kebun, dan kisah Dzilqarnain. Ketiga kisah yang terdapat di dalam surat Al-Kahfi ini jugs merupakan kisah-kisah lepas yang tidak terulang dalam surah yang lain. Dengan demikian, sebagian besar isi dari surat Al-Kahfi ini adalah ayat-ayat tentang kisah, yakni dalam 71 ayat dari jumlah total 110 ayat. Selebihnya berisi tentang komentar atau

ulasan dari kisah-kisah tersebut.

Banyak yang tidak dijelaskan secara detail dalam kisah surat Al-Kahfi ayat ayat 60-82, baik dari unsur tokoh, tempat atau waktu kejadian. Beberapa ulama' memberikan penjelasan mengenai munasabah atau hubungan surat Al-Kahfi ayat 60-82 dengan ayat-ayat sebelumnya.

Kumpulan ayat-ayat ini menurut Thabathaba'I adalah kisah keempat yang memiliki hikmah untuk bersabar dalam menjalankan dakwah. Pendapatnya cukup beralasan sebab baginya setiap sesuatu yang bersifat lahiriyah juga tersimpan sifat batiniyyah. Maka pemaparan kisah Musa dan Khadhir ini tujuannya adalah untuk menyampaikan isyarat bahwa peristiwa dan kejadian yang terlihat oleh mata sebenarnya memiliki takwil atau makna lain yang tersurat. Jika sudah waktunya makna tersebut akan tampak.[1]

Menurut Thahir ibn 'Asyur kisah dalam surat Al-Kahfi ayat 60-82 ini sangat serasi dengan kisah Adam as. dan godaan iblis. Dalam kisah tersebut karena terdorong oleh sifat keangkuhan dan kedengkiannya iblis tidak mau mengakui keutamaan dan keistimewaan nabi Adam a.s. sedangkan dalam kisah ini Musa mengakui keistimewaan dan keutamaan yang Allah sebut sebagai hamba yang shaleh.

Sedangkan al-Biqa'i, seperti yang dikutip oleh M. Quraish Shihab menyatakan bahwa pada ayat-ayat sebelum ayat ke 60 surat Al-Kahfi berbicara tentang kebangkitan menuju akhirat dibuktikan dengan menyebut peristiwa yang berkaitan dengannya. Setelah itu dipaparkan beberapa tamsil dan argumentasi dan berakhir dengan penyataan tegas bahwa sanksi terhadap kedurhakaan Allah tangguhkan, sama halnya dengan ganjaran karena segala sesuatu itu ada kadar dan waktunya. Lalu dilanjutkan dengan kisah Musa[2] yang berusaha untuk menemui hamba shaleh dengan isyarat membawa

[1] M. Qurasih Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Kesan, Pesan, dan Keserasian Al-Quran*, Tangerang: Lentera Hati, 2016, Vol. 8, hlm. 88.

[2] M. Qurasih Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Kesan, Pesan, dan Keserasian Al-Quran*, Vol. 8, hlm. 88.

ikan mati yang hidup kembali dan melompat ke air sebagai tanpa bahwa disitulah mereka akan bertemu. Bisa saja Allah mengatur pertemuan itu dengan mudah tanpa pergi jauh ke suatu tempat. Tetapi yang terjadi tidak demikian, sebab semua peristiwa tidak dapat terjadi tanpa adanya proses dan waktu.

مَنْ حَفِظَ عَشْرَ آيَاتٍ مِنْ أَوَّلِ سُورَةِ الْكَهْفِ عُصِمَ مِنَ الدَّجَّالِ

"Siapa yang menghafal sepuluh ayat pertama dari surat Al-Kahfi, maka ia akan terlindungi dari Dajjal." [3] (HR. Muslim no. 809)

Surat Al-Kahfi merupakan surat ke-68 yang turun sesudah surah Al-Ghasyiyah dan sebelum Al-Syura, terdiri dari 110 ayat yang menurut mayoritas ulama, kesemuanya turun sekaligus sebelum Nabi Muhammad Saw berhijrah ke Madinah.[4] Al-Kahfi secara harfiah berarti gua. Nama tersebut diambil dari kisah sekelompok pemuda yang menyingkir dari gangguan penguasa zamannya, lalu tertidur di dalam gua selama tiga ratus tahun lebih. Nama Al-Kahfi ini dikenal sejak masa Rasul Saw, dan bahkan beliau sendiri yang menamainya demikian. Beliau bersabda, "Siapa yang menghapal sepuluh ayat dari surah Al-Kahfi maka ia terpelihara dari fitnal Al-Dajjal' (HR. Muslim, Abu Daud melalui Abu Darda').

Surat Al-Kahfi ini menurut Al-Khalidy turun pada saat memanasnya perang antara Rasulullah dan kaum musyrikin Quraisy, di mana keempat kisah yang ada di dalam surat Al-Kahfi ini menjelaskan tentang pertentangan antara iman dan materialisme.

Adapun secara khusus, sebab turunnya surat Al-Kahfi disebutkan oleh para ulama tafsir terkait dengan riwayat sebagai berikut:

Telah dinukilkan oleh Ibnu Ushaq, Ibnu Munzir, Abu Na'im, dan Al-Baihaqi dari Ibnu Abbas ra, yang mengatakan bahwa orang Quraish

[3] Al-Imam Abu Hasan Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dâr al-Fikr, tt., No. Hadits 809.

[4] Mustafa Muslim, *Mabâḥits fî Al-Tafsîr Al-Maudhû'î,* Damaskus: Dar al-Qalam, 1989, hlm. 173.

telah mengutus Al-Nadhr ibnul Haris dan Uqbah bin Abi Mu'aith kepada rabbi Yahudi di Madinah. Kaum Quraisy mengatakan kepada utusan itu, "Tanyakanlah pada mereka tentang Muhammad, jelaskan sifat-sifatnya, kabarkan mereka tentang ucapannya, sesungguhnya mereka adalah Ahli Kitab yang pertama dan mereka mempunyai ilmu yang tidak kita miliki."

Kedua utusan itu pergi ke Madinah, kemudian bertanya kepada para rabbi Yahudi tentang Rasulullah, lalu menggambarkan perintahnya dan sebagian ucapannya. Para rabbi itu berkata kepada utusan itu, "Tanyakanlah pada Muhammad tentang tiga hal. Kalau dia dapat menjawab pertanyaan itu maka dia benar-benar nabi yang diutus itu. Jika tidak, dia bohong. *Pertama,* tentang para pemuda yang pergi zaman dahulu, bagaimana keadaan mereka, mereka mengalami kesulitan hebat. *Kedua,* tentang seorang lelaki yang melakukan perjalanan mengelilingi bumi, bagaimana ceritanya. *Ketiga,* tanyakan tentang ruh, apakah ruh itu."

Al-Nadhr dan Uqbah kemudian kembali dan menemui Quraisy, mereka berkata, "Wahai penduduk Quraisy, kami datang membawa hal-hal yang membedakan antara kamu dan Muhammad. Para rabbi Yahudi itu telah memerintahkan kami agar bertanya pada Muhammad tentang tiga hal." Keduanya lalu menceritakan hal-hal itu. Rasulullah berkata, "Akan kukatakan apa yang kamu tanyakan besok," Kemudian, ia pergi tanpa mengucapkan Insya Allah. Rasulullah Saw berdiam diri selama lima belas malam, tetapi Allah tidak mengirimkan wahyu, Jibril pun tidak mendatanginya.

Penduduk Mekkah kemudian menyebarkan gosip, sementara Rasulullah bersedih karena tidak turunnya wahyu dan merasa gelisah atau apa yang diperbincangkan oleh penduduk Mekkah.

Akhirnya Jibril datang dengan membawa surat Al-Kahfi, yang mengobati kesedihan Rasulullah dan menjawab pertanyaan mereka tentang pemuda dan lelaki yang melakukan perjalanan, dan firman Allah, "Dan apabila mereka bertanya tentang roh."

Orang-orang musyrikin dan Yahudi bersepakat untuk menguji

Rasulullah Saw, sehingga mereka mengajukan tiga pertanyaan yang harus dijawab. Surah Al-Kahfi hanya menjawab dua pertanyaan mereka, yaitu tentang Ashhabul Kahfi dan Dzulqarnain. Adapun pertanyaan ketiga, yaitu tentang ruh, surat Al-Isra' telah menjelaskan bahwa hal itu adalah urusan Allah, tidak seorangpun yang mengetahui hakikat dan bentuknya, karenanya tidak ada jawaban atas hal itu.[5] Jadi, surat Al-Kahfi merupakan surat ujian yang diturunkan kepada Rasulullah, dengannya Allah menolong Rasul-Nya, Dia menurunkan Jibril untuk menolongnya dengan memberi jawaban, dan Rasul menyampaikan hal itu kepada mereka, membacakan mereka tenang ayat tersbut. Rasulullah akhirnya berhasil atas pertolongan dan rahmat dari Allah.

Beberapa riwayat yang menyatakan tentang keistimewaan surat Al-Kahfi ini di antaranya:

Ibnu Mardawih dan Al-Dhiya', Al-Muqaddasi men-*takhrîj* di dalam *Al-Mukhtârah,* dari Ali ra dari Nabi saw, beliau bersabda, "Barang siapa mebaca surah Al-Kahfi pada hari Jum'at, maka ia terlindung sampai delapan hari dari segala fitnah apapun, dan kalau Dajjal keluar, maka ia terlindung darinya".[6]

Muslim dan Abu Daud meriwayatkan dari Abu Darda', dari Nabi Saw, beliau bersabda: "Barang siapa yang menghafal sepuluh ayat dari ayat surah Al-Kahfi maka ia terpelihara dari fitnah Al-Dajjal."

Al-Hakim men-*takhrîj* di dalam *Al-Mustadrak,* dari Abu Sa'id Al-Khudri, dari Nabi Saw, beliau bersabda, "Barang siapa membaca surat Al-Kahfi pada hari Jum'at, maka ada cahaya yang menyinari antara dirinya dan antara dua Jum'at.

Al-Bukhari dan Muslim meriwayatkan dari Al-Barra', dia berkata, "Ada seseorang membaca surah Al-Kahfi, sementara itu ada hewan di dalam rumahnya. Maka hewan itu berontak hendak lari. Ketika

[5] Q.S Al-Isra'/17: 85: *"Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: "Ruh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit."*

[6] Al-Suyuthi, *Al-Dûrr Al-Mantsûr fî Tafsîr Al-Ma'tsûr,* Vol 5, t. tp: Dar al-Ma'arif, t.th), hlm. 355.

orang itu memeriksa, dia melihat awan menutupinya. Kejadian itu disampaikan kepada Nabi saw, maka beliau bersabda, "Itulah ketenangan (*sakînah)* yang turun bagi al-Qur'an.[7]

Selain itu ada keistimewaan sendiri yang ditemukan ulama pada penempata surah ini, yaitu ia adalah pertengahan al-Qur'an, yakni akhir dari juz 15 dan awal juz 16. Pada awal surahnya terdapat juga pertengahan dari huruf-huruf al-Qur'an yaitu huruf *tâ'* pada firman-Nya *wal-yatalathaf,* ayat 19.[8]

Beberapa tema pokok dalam surat ini adalah tentang perbaikan akidah, perbaikan pola pikir dan pandangan dan perbaikan nilai-nilai akidah.[9] Tema pokok tentang perbaikan akidah bisa dilihat pada awal dan akhir surat, yakni pada ayat 1-5, ayat 14, ayat 26, ayat 37-38, ayat 43-44, ayat 52, ayat 102 dan ayat 110,[10] adapun tema tentang

---

[7] Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shaḥîḥ Al-Bukhârî, Kitâb Fadhâil al-Qur'ân,* Mesir: Dar al-Ma'rifah, 1356/1937, hlm. 11.

[8] M. Qurasih Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Kesan, Pesan, dan Keserasian Al-Quran,* Vol. 8…, hlm. 3-4.

[9] Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl Al-Qur'ân,* Beirut: Dar Al-Syuruq, 1992, hlm. 2255.

[10] Q.S Al-Kahfi/18: 1-5: *"Segala puji bagi Allah yang telah menurunkan kepada hamba-Nya Al-Kitab (Al-Quran) dan Dia tidak mengadakan kebengkokan. Sebagai bimbingan yang lurus, untuk memperingatkan siksaan yang sangat pedih dari sisi Allah dan memberi berita gembira kepada orang-orang yang beriman, yang mengerjakan amal saleh, bahwa mereka akan mendapat pembalasan yang baik, mereka kekal di dalamnya untuk selama-lamanya. Dan untuk memperingatkan kepada orang-orang yang berkata: "Allah mengambil seorang anak. Mereka sekali-kali tidak mempunyai pengetahuan tentang hal itu, begitu pula nenek moyang mereka. Alangkah buruknya kata-kata yang keluar dari mulut mereka; mereka tidak mengatakan (sesuatu) kecuali dusta."*

Q.S Al-Kahfi/18: 14: *"Dan Kami meneguhkan hati mereka diwaktu mereka berdiri[875], lalu mereka pun berkata, "Tuhan kami adalah Tuhan seluruh langit dan bumi; kami sekali-kali tidak menyeru Tuhan selain Dia, sesungguhnya kami kalau demikian telah mengucapkan perkataan yang amat jauh dari kebenaran."*

Q.S Al-Kahfi/18: 26: *"Katakanlah: "Allah lebih mengetahui berapa lamanya mereka tinggal (di gua); kepunyaan-Nya-lah semua yang tersembunyi di langit dan di bumi. Alangkah terang penglihatan-Nya dan alangkah tajam pendengaran-Nya; tak ada seorang pelindungpun bagi mereka selain dari pada-Nya; dan Dia tidak mengambil seorangpun menjadi sekutu-Nya dalam menetapkan keputusan."*

Q.S Al-Kahfi/18: 37-38: *Kawannya (yang mukmin) berkata kepadanya - sedang dia bercakap-cakap dengannya: "Apakah kamu kafir kepada (Tuhan) yang menciptakan kamu dari tanah, kemudian dari setetes air mani, lalu Dia menjadikan kamu seorang laki-laki yang sempurna? Tetapi aku (percaya bahwa): Dialah Allah, Tuhanku, dan aku tidak mempersekutukan seorangpun dengan Tuhanku."*

Q.S Al-Kahfi/18: 43-44: *"Dan tidak ada bagi dia segolonganpun yang akan menolongnya selain Allah; dan sekali-kali ia tidak dapat membela dirinya. Di sana pertolongan itu hanya dari Allah Yang Hak. Dia adalah sebaik-baik Pemberi pahala dan sebaik-baik Pemberi balasan."*

perbaikan pola pikir dan pandangan bisa dilihat pada ayat 4-5, ayat 15, ayat 19, ayat 22 dan ayat 28.[11] Adapun tema pokok tentang perbaikan nilai-nilai dengan parameter akidah, dapat dilihat pada ayat 7-8, ayat 16, ayat 28-29, ayat 37-41, ayat 46, ayat 95, ayat 98,dan

---

Q.S Al-Kahfi/18: 52: *"Dan (ingatlah) akan hari (yang ketika itu) Dia berfirman: "Serulah olehmu sekalian sekutu-sekutu-Ku yang kamu katakan itu." Mereka lalu memanggilnya tetapi sekutu-sekutu itu tidak membalas seruan mereka dan Kami adakan untuk mereka tempat kebinasaan (neraka)."*

Q.S Al-Kahfi/18: 102: *"Maka apakah orang-orang kafir menyangka bahwa mereka (dapat) mengambil hamba-hamba-Ku menjadi penolong selain Aku? Sesungguhnya Kami telah menyediakan neraka Jahannam tempat tinggal bagi orang-orang kafir."*

Q.S Al-Kahfi/18: 110: *"Katakanlah: Sesungguhnya aku ini manusia biasa seperti kamu, yang diwahyukan kepadaku: "Bahwa sesungguhnya Tuhan kamu itu adalah Tuhan yang Esa." Barangsiapa mengharap perjumpaan dengan Tuhannya, maka hendaklah ia mengerjakan amal yang saleh dan janganlah ia mempersekutukan seorangpun dalam beribadat kepada Tuhannya."*

11 Perbaikan konsep pemikiran dan pandangan ini tampak jelas pada penolakan terhadap pernyataan kaum musyrikin yang mengatakan hal-hal yang tidak mereka ketahui dan tidak mempunyai bukti terhadap apa yang mereka katakan.

Q.S Al-Kahfi/18: 4-5: *"Dan untuk memperingatkan kepada orang-orang yang berkata: "Allah mengambil seorang anak."* "Mereka sekali-kali tidak mempunyai pengetahuan tentang hal itu, begitu pula nenek moyang mereka. Alangkah buruknya kata-kata yang keluar dari mulut mereka; mereka tidak mengatakan (sesuatu) kecuali dusta."

Q.S Al-Kahfi/18: 15: *"Kaum kami ini telah menjadikan selain Dia sebagai tuhan-tuhan (untuk disembah). Mengapa mereka tidak mengemukakan alasan yang terang (tentang kepercayaan mereka)? Siapakah yang lebih zalim daripada orang-orang yang mengada-adakan kebohongan terhadap Allah?"*

Q.S Al-Kahfi/18: 19: "Dan demikianlah Kami bangunkan mereka agar mereka saling bertanya di antara mereka sendiri. Berkatalah salah seorang di antara mereka: Sudah berapa lamakah kamu berada (disini?)." Mereka menjawab: "Kita berada (disini) sehari atau setengah hari." Berkata (yang lain lagi): "Tuhan kamu lebih mengetahui berapa lamanya kamu berada (di sini). Maka suruhlah salah seorang di antara kamu untuk pergi ke kota dengan membawa uang perakmu ini, dan hendaklah dia lihat manakah makanan yang lebih baik, maka hendaklah ia membawa makanan itu untukmu, dan hendaklah ia berlaku lemah-lembut dan janganlah sekali-kali menceritakan halmu kepada seorangpun."

Q.S Al-Kahfi/18: 22: *"Nanti (ada orang yang akan) mengatakan (jumlah mereka) adalah tiga orang yang keempat adalah anjingnya, dan (yang lain) mengatakan: "(jumlah mereka) adalah lima orang yang keenam adalah anjing nya", sebagai terkaan terhadap barang yang gaib; dan (yang lain lagi) mengatakan: "(jumlah mereka) tujuh orang, yang ke delapan adalah anjingnya." Katakanlah: "Tuhanku lebih mengetahui jumlah mereka; tidak ada orang yang mengetahui (bilangan) mereka kecuali sedikit." Karena itu janganlah kamu (Muhammad) bertengkar tentang hal mereka, kecuali pertengkaran lahir saja dan jangan kamu menanyakan tentang mereka (pemuda-pemuda itu) kepada seorangpun di antara mereka."*

Q.S. Al-Kahfi/18: 82: *"Adapun dinding rumah adalah kepunyaan dua orang anak yatim di kota itu, dan di bawahnya ada harta benda simpanan bagi mereka berdua, sedang ayahnya adalah seorang yang saleh, maka Tuhanmu menghendaki agar supaya mereka sampai kepada kedewasaannya dan mengeluarkan simpanannya itu, sebagai rahmat dari Tuhanmu; dan bukanlah aku melakukannya itu menurut kemauanku sendiri. Demikian itu adalah tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya."*

ayat 103-105.[12]

Adapun terkait dengan kisah Musa dan seorang hamba yang salih dalam surat Al-Kahfi ini, diceritakan secara utuh di dalam 13 ayat (ayat ke 66 hingga ayat ke 82). Di sini penulis akan mendiskripsikan beberapa penafsiran ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir di dalam al-Qur'an, yakni dalam Tafsir *Tanwîr Al-Miqbâs* karya Ibnu Abbas yang dibukukan oleh Al-Fairuzabadi, Tafsir *Lathâ'if Al-Isyârât* karya Imam Al-Qusyairi, dan Tafsir *Rûh Al-Ma'ânî fî Tafsîr Al-Qur'ân Al-Azhîm* karya Syihabuddin Sayyid Mahmud Al-Alusi. Sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya, pemilihan ketiga tafsir di atas adalah untuk memperlihatkan bagaimana dinamika perkembangan penafsiran terhadap ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir secara

---

[12] Perbaikan nilai-nilai ini dengan mengembalikan nilai-nilai kebenaran kepada iman an amal shaleh.

Q.S Al-Kahfi/18: 7-8: *"Sesungguhnya Kami telah menjadikan apa yang di bumi sebagai perhiasan baginya, agar Kami menguji mereka siapakah di antara mereka yang terbaik perbuatannya." "Dan sesungguhnya Kami benar-benar akan menjadikan (pula) apa yang di atasnya menjadi tanah rata lagi tandus."*

Q.S Al-Kahfi/18: 16: *"Dan apabila kamu meninggalkan mereka dan apa yang mereka sembah selain Allah, maka carilah tempat berlindung ke dalam gua itu, niscaya Tuhanmu akan melimpahkan sebagian rahmat-Nya kepadamu dan menyediakan sesuatu yang berguna bagimu dalam urusan kamu"*

Q.S Al-Kahfi/18: 28-29: *"Dan bersabarlah kamu bersama-sama dengan orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi dan senja hari dengan mengharap keridhaan-Nya; dan janganlah kedua matamu berpaling dari mereka (karena) mengharapkan perhiasan dunia ini; dan janganlah kamu mengikuti orang yang hatinya telah Kami lalaikan dari mengingati Kami, serta menuruti hawa nafsunya dan adalah keadaannya itu melewati batas. Dan katakanlah: "Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir." Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. Dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek."*

Q.S Al-Kahfi/18: 37-41: *Kawannya (yang mukmin) berkata kepadanya - sedang dia bercakap-cakap dengannya: "Apakah kamu kafir kepada (Tuhan) yang menciptakan kamu dari tanah, kemudian dari setetes air mani, lalu Dia menjadikan kamu seorang laki-laki yang sempurna? Tetapi aku (percaya bahwa): Dialah Allah, Tuhanku, dan aku tidak mempersekutukan seorangpun dengan Tuhanku. Dan mengapa kamu tidak mengatakan waktu kamu memasuki kebunmu "maasyaallaah, laa quwwata illaa billaah (sungguh atas kehendak Allah semua ini terwujud, tiada kekuatan kecuali dengan pertolongan Allah). Sekiranya kamu anggap aku lebih sedikit darimu dalam hal harta dan keturunan, maka mudah-mudahan Tuhanku, akan memberi kepadaku (kebun) yang lebih baik dari pada kebunmu (ini); dan mudah-mudahan Dia mengirimkan ketentuan (petir) dari langit kepada kebunmu; hingga (kebun itu) menjadi tanah yang licin; atau airnya menjadi surut ke dalam tanah, maka sekali-kali kamu tidak dapat menemukannya lagi."*

historis, khususnya dalam kerangka tafsir sufi. Selanjutnya, ketiga tafsir di atas akan dijelaskan pada sub bab di bawah ini.

A. PENAFSIRAN AYAT-AYAT KISAH MUSA KHADHIR DALAM TAFSIR TANWÎR AL-MIQBÂS

Tafsir *Al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs* ini merupakan kitab tafsir yang menyajikan penafsiran Ibn Abbas yang ditulis oleh Majd Al-Din Al-Fairuzabadi. Kitab tafsir ini bukanlah kitab tafsir yang disusun oleh Ibn Abbas sendiri, tetapi merupakan riwayat-riwayat dari Ibnu Abbas yang dikutip dengan serangkaian sanad yang sampai pada Al-Fairuzabadi. Nama lengkap Al-Fairuzabadi adalah Abu Thahir Muhammad bin Ya'kub bin Muhammad bin Ibrahim bin Umar bin Abu Bakar bin Ahmad bin Mahmud bin Ibris bin Fadlullah Al-Fairuzzabadi Al-Sairazi Al-Syafi'i. Dia dikenal sebagai seorang ahli sejarah, tafsir, fikih, hadis, dan seorang sastrawan yang cukup produktif.[13] Lahir di Kazwaran dekat kota Siraz Persia.[14] Gurunya adalah Ibn Qayim (murid Ahmad bin Taimiyah), Ibnu Aqil, Jamal Al-Asnawi, dan Ibnu Hisyam. Sedangkan murid-murid Al-Fairuzabadi diantaranya adalah Al-Jamal Al-Marakisyi, Al-Shafdi dan Ibnu Hajar Al-Asqalany, yang terakhir ini merupakan murid yang mendapatkan izin khusus untuk meriwayatkan keseluruhan dari kitab yang ditulisnya.[15] Di antara karya-karya yang dihasilkan adalah *Bashâ'ir Zawâ'i Al-Tamyîz fî Lathâ'if Al-Kitâb Al-'Azîz, Al-Durr Al-Nuzhûm Al-Mursyid ilâ Fadhâ'il Al-*

[13] Keahliannya dalam berbagai bidang ini karena perjalanan ilmiyah Al-Fairuzzabadi yang demikian luas ke beberapa kota yang memjadi basis keilmuan dan berguru kepada banyak guru dan ulama besar. Perpindahannya ke Shairaz, kemudian ke Bagdad, di mana di kota ini dia belajar kepada Taj Al-Din Muhammad Al-Sabbak. Setelah itu berlanjut ke Damaskus dan berguru kepada lebih dari 100 guru, kemudian ke Quds, di mana di kota Quds ini Al-Fairuzzabadi mulai mengajar an menerbitkan karya-karyanya. Tidak hanya sampai disini perjalanan ilmiyahnya berlanjut ke Kairo, di mana dia belajar kepada Jamal Al-Asnawi, Ibnu Hisyam, Al-Baha' bin 'Uqail dan beberapa ulama lain. Selanjutnya perjalanan ilmiahnya pun berlanjut hingga ke wilayah Tenggara, mencapai Roma, India dan kota-kota lainnya.

[14] Al-Fairuzzabadi tinggal di luar Jazirah Arab namun wilayah-wilayah tetangganya merupakan basis tempat berkembangnya hadis Nabi, seperti Bukhara, Samarkhand dan lain sebagainya.

[15] Umar Ridha Kahalah, *Mu'jam Al-Mualliffin Tarâjim Mushannif Al-Kutub Al-'Arabiyah*, Damaskus: Muassasah al-Risalah, 1957.

Qur'ân Al-'Azhîm dan beberapa karya bidang tafsir al-Qur'an yang lain, *Syawâriq Al-Asrâr Al-'Ulyah fî Syarh Masyâ `riq Al-Anwâr Al-Nubuwah* dan beberapa karya lain di bidang hadis, *Nuzhhah Al-A'zham fî Târîkh Ashbihan, Rawdhah Al-Nadir fî Tarjamah Al-Syaikh Abdul Qadir* dan karya lain di bidang tarikh, *Maqshûd Zawâ'i Al-Albâb fî 'Ilm Al-'Arab* dan karya lain di bidang bahasa, dan lain sebagainya.

1. Biografi Abdullah ibn Abbas

Nama lengkap Ibn Abbas[16] adalah Abdullah ibn Abbas ibn Abd Al-Muthallib ibn Hasyim ibn Abdi Manaf Al-Qurasyi Al-Hasyimi. Ibunya bernama Ummu Fadhl Lubabah binti Haris Al-Hilaliyah, saudari Ummul Mukminin Maimunah. Ia adalah sepupu Rasulullah (*ibn 'ammi Rasûlillâh*). Ibnu Abbas lahir 3 tahun sebelum hijrah Nabi ke Madinah. Ketika Rasul wafat, umur ibn Abbas masih belia, 13 tahun. Ibn Abbas sendiri wafat pada tahun 68 H di usianya yang ke 71 tahun. Meninggal di kota Thaif (Madinah) dan dikuburkan di kota tersebut.[17] Muhammad ibn Al-Hanafiyah berkata: "Demi Allah, pada hari ini telah wafat seorang yang sangat dalam ilmunya (*khabr hâdzihi al-ummah*).[18]

Sepeninggal Rasulullah sebagian besar sahabat memilih hanya meneruskan penafsiran-penafsiran Nabi Muhammad Saw saja. Tak banyak yang berani menafsirkan ayat-ayat Al-Quran. Di antara yang tak banyak tersebut, yang paling termasyhur adalah Abdullah bin Abbas alias Ibnu Abbas. Ibn Abbas terkenal sebagai shahabat yang luas dan dalam ilmunya, khususnya terkait dengan penguasaan terhadap makna-makna Al-Qur'an. Bahkan seorang shahabat selevel Umar ibn Khatab pun ikut duduk hadir di majelis ilmunya

[16] Menurut Al-Dzahabi, Ibn Abbas termasuk mufassir dari kalangan shahabat yang jumlahnya sangat sedikit. Mereka adalah Khulafa' Al-Rasyidun, Ibnu Mas'ud, Ibn Abbas sendiri, Ubay ibn Ka'b, Zaid ibn Tsabit, Abu Musa Al-Asy'ary, dan Abdullah ibn Al-Zubair. Bisa juga ditambahkan di sini nama-nama shahabat yang lain, yaitu: Anas ibn Malik, Abu Hurairah, Abdullah ibn Umar, Jabir ibn Abdullah, Abdullah ibn Umar ibn Al-Ash, dan 'Aisyah, hanya saja penafsiran mereka ini sangat sedikit. Muhammad Husain Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), hlm. 49.

[17] Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn.*…, hlm. 50.

[18] Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn.*…, hlm. 50.

Ibn Abbas.[19] Oleh karena itu, tidaklah berlebihan kiranya kalau Ibn Abbas dijuluki sebagai Bapak Tafsir (*Abû Al-Tafsîr*).[20] Sebagian besar tabi'in Makkah memang mempelajari ilmu pengetahuan dari Ibnu Abbas. Di antara para murid Ibnu Abbas yang menukil tafsir dan ilmunya yang cukup dikenal adalah Sa'id Ibnu Jubair, Mujahid ibnu Jabar Al-Khazramy, Thawus ibnu Kysan Al-Yamany, Ikrimah Maula (hamba) yang dimerdekakan oleh Ibnu Abbas, dan Atha' ibnu Abi Rabbah. Selain itu di luar disiplin ilmu tafsir, Ibnu Abbas juga dikenal sebagai perawi hadits. Yakni sebagai sahabat kelima yang banyak meriwayatkan Hadis sesudah Abu Hurairah, Abdullah bin Umar bin Khatab, Anas bin Malik dan Sayyidah Aisyah, ia meriwayatkan 1.660 hadits.

Ada beberapa faktor yang menjadikan ibn Abbas memiliki keunggulan di bidang tafsir melebihi shahabat-shahabat senior, di antaranya: (1) doa Baginda Rasulullah SAW. Nabi pernah berdoa khusus untuk ibn Abbas: *Allâhumma 'allimhu al-kitâba wa al-hikmata*; Ya Allah, ajari dia (Ibn Abbas) pemahaman terhadap Al-Qur'an dan hikmah. Dalam riwayat lain, Nabi berdoa: *Allâhumma faqqihhu fî al-dîn wa 'allimhu al-ta'wîl*; Ya Allah, berilah dia (Ibn Abbas) pemahaman terhadap agama dan ajari juga dia takwil.[21] (2) Ibn Abbas dibesarkan di rumah kenabian (*bait al-nubuwwah*), selalu berada di samping Rasulullah, menyimak banyak ilmu dari Baginda Nabi, menyaksikan banyak peristiwa dan kejadian di mana di dalamnya turun ayat-ayat Al-Qur'an.[22] (3) Senantiasa berada di antara para sahabat yang

[19] Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn…*, hlm. 50.

[20] Manna' al-Qattan, *Mabâhits fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 382. Banyak gelar yang disematkan kepada Ibn Abbas, di antaranya: *Bahr al-Ilm* (lautan ilmu); *Khabr al-Ummah* (Ulama Ummat); *Turjumân Al-Qur'ân* (Juru Tafsir Al-Qur'an); *Raîs Al-Mufassirîn* (Pimpinan Para Mufassir), dan lain-lain. Abdul Halim Al-Najjar, *Tahqîq Madzâhib Al-Tafsîr Al-Islâmî lil A'lam Al-Mustashtiq Ignaz Goldziher,* Mesir: Maktabah Al-Khanji, 1955, hlm. 83.

[21] Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn…*, hlm. 52. Namun demikian, hemat Al-Dzahabi, patut digarisbawahi bahwa Ibn Abbas tidak bertanya kepada Ahl Al-Kitab perihal akidah atau yang terkait dengan ushuluddin atau cabang-cabangnya; Ibn Abbas hanya bertanya kepada Ahl Al-Kitab perihal sebagian dari cerita dan informasi masa lalu. Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn…*,, hlm. 65.

[22] Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn…*, hlm. 52.

senior setelah wafatnya baginda Rasulullah SAW.[23] Semua faktor di atas tentu sangat berpengaruh dan hasilnya adalah terbentuknya seorang pribadi bernama Ibn Abbas yang sangat disegani dan dihormati karena keluasan dan kedalamannya ilmunya.

Lebih dari itu, Ibn Abbas ternyata seorang pribadi yang inklusif; dia akan mengambil ilmu dari mana pun selama itu benar adanya. Contohnya, Ibn Abbas mengambil atau merujuk pada pendapatnya Ahl al-Kitab selama masih bersesuaian dengan Al-Qur'an. Memang tidak banyak rujukan diambil Ibn Abbas dari Ahl Al-Kitab, lantaran dia sangat selektif dengan cara mencocokkannya dengan Al-Qur'an. Jika pendapat Ahl al-Kitab tadi tidak sesuai dengan Al-Qur'an dan bertentangan dengan syariat Islam maka Ibn Abbas tidak akan mengambil atau merujuknya.[24]

Ibn Abbas juga menjadikan syiir Jahili sebagai rujukan ketika bertemu dengan kata atau kalimat yang asing (*gharîb*) dalam Al-Qur'an. Hal ini juga diikuti oleh Umar ibn Khattab. Dalam sebuah kesempatan sahabat Umar pernah bertanya tentang arti kata *takhawwuf*. Lalu seorang tua (syaikh) dari suku Hudzail berdiri dan menjawab: "Ini bahasa kami," ujarnya, "*Takhawwuf* artinya *tanaqqush*," tambah orang tua tadi.[25] Arti *tanaqqush* sendiri ialah: mengambil sedikit atau mengurangi.[26] Umar ibn Khattab pun berkata, "Silakan ambil diwan (kumpulan syair) kalian maka kalian tidak akan tersesat. Para sahabat pun bertanya: Apa diwan kami? Jawab Umar: Syair Jahiliyah, karena di dalamnya ada tafsir/penjelasan terhadap kitab kalian (al-Qur'an) juga terdapat makna-makna ucapan kalian".[27]

Demikian sedikit tentang profil Ibn Abbas dan selanjutnya penulis akan memaparkan karakteristik dan metodologi tafsir Ibn Abbas dalam kitab *Tanwîr Al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs* karya Abu Thahir Muhammad ibn Ya'qub Al-Fairuzzabadi Al-Syairazi Al-Syafi'i.

---

[23] Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn…*, hlm. 52
[24] Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn…*, hlm. 54.
[25] Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn…*, hlm. 57.
[26] A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, hlm. 1455.
[27] Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn…*, hlm.57.

2. Karakteristik dan Metodologi Tafsir Al-Miqbâs

Metodologi tafsir Ibn Abbas dalam kitab *Tanwîr Al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs* karya Abu Thahir Muhammad ibn Ya'qub Al-Fairuzzabadi Al-Syairazi Al-Syafi'i adalah metode *ijmâlî* (global).[28] Menurut Al-Farmawi, metode ijmali dipakai untuk menafsiri Al-Qur'an dengan cara global di mana penafsirannya sesuai dengan *tartîb mushhafî* sehingga maknanya saling berhubungan satu dengan yang lain. Penyajiannya pun menggunakan ungkapan yang terdapat dalam Al-Qur'an itu sendiri dengan menambahkan kata atau kalimat penghubung sehingga pembaca bisa lebih mudah dalam memahami. Lebih dari itu, dengan metode ijmali seorang mufasir juga dapat mengemukakan hal-hal yang dipandang perlu semisal peristiwa sejarah, *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab turunnya ayat), Hadis-Hadis Nabi dan riwayat-riwayat yang lain.[29]

Ibn Abbas dalam kitab *Tanwîr Al-Miqbâs* memakai metode ijmali di atas dalam menafsiri Al-Qur'an. Sebagaimana nanti akan terlihat jelas dalam menafsiri kasus Musa dan Khadhir, dengan metode ijmali ini penafsiran Ibn Abbas terasa padat dan simpel. Uraiannya tidak panjang lebar dan mudah dipahami oleh setiap pembaca yang hendak mengakses penafsirannya.

Secara umum, pada setiap awal surat Al-Fairuzabadi mengawali penafsirannya dengan ungkapan *wa bi isnâdihî 'an Ibn 'Abbâs,* yang berarti penafsiran ayat-ayat yang akan disampaikan tersebut disandarkan kepada sanad, sebagai upaya menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan riwayat Ibnu Abbas. Kemudian pada awal surat, diberikan keterangan apakah surat ini termasuk surat Makkiyah, atau surat Madaniyah, kemudian keterangan jumlah ayat dan jumlah hurufnya. Penafsiran Ibn Abbas dalam kitab *Tanwîr Al-Miqbâs* ini

[28] Menurut Hasan Ulama'i, metode ini juga dipakai oleh para mufassir yang hidup semasa dengan Al-Fairuzzabadi seperti Al-Mahalli dan Al-Suyuthi (keduanya penulis *Tafsîr Al-Jalâlain*). A Hasan Asy'ari 'Ulama'i, "*Tafsîr Al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs* karya Al-Fairuzabadi", dalam *Wahana Akademia*, Vol. 6, No. 2, September 2004.

[29] Abd Al-Hayy Al-Farmawi, *Al-Bidâyah fî At-Tafsîr Al-Maudhû'î,* t.tp: t.p., t.th., hlm. 18.

dicirikan dengan kepadatan dan kesimpelannya. Ini membuat kitab ini menjadi tampak "ramping", tidak "gemuk", sehingga Al-Qur'an yang berjumlah 30 juz dapat ditafsiri dengan cukup satu jilid kitab saja.[30] Penggunaan metode ijmali dalam *Tanwîr Al-Miqbâs* ini dilakukan dari kalimat per kalimat, ayat per ayat, surat per surat secara berurutan dari awal surat sampai akhir surat secara berurutan dengan tafsiran global atau *tharîqah al-mujmal.*

Bagi pembaca yang hendak mengetahui dan memahami arti dan makna Al-Qur'an, metode ijmali ini sudah sangat mamadai, namun bagi pembaca yang menginginkan penafsiran yang lebih panjang dan mendalam, tentu metode-metode lain barangkali akan lebih "memuaskan".[31]

3. Penafsiran Ayat-ayat Musa dan Khadhir dalam *Tanwîr Al-Miqbâs*

Sebelum masuk ke penafsiran Ibn Abbas tentang Musa dan Khadhir dalam Al-Qur'an, ada baiknya penulis tampilkan ayat-ayat yang hendak penulis bahas, tepatnya surah Al-Kahfi ayat 60-82 sebagai berikut:

وَاِذْ قَالَ مُوْسٰى لِفَتٰىهُ لَآ اَبْرَحُ حَتّٰٓى اَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ اَوْ اَمْضِيَ حُقُبًا
٦٠ فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوْتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيْلَهٗ فِى الْبَحْرِ سَرَبًا ٦١
فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتٰىهُ اٰتِنَا غَدَاۤءَنَاۖ لَقَدْ لَقِيْنَا مِنْ سَفَرِنَا هٰذَا نَصَبًا ٦٢ قَالَ
اَرَءَيْتَ اِذْ اَوَيْنَآ اِلَى الصَّخْرَةِ فَاِنِّيْ نَسِيْتُ الْحُوْتَۖ وَمَآ اَنْسٰنِيْهُ اِلَّا الشَّيْطٰنُ اَنْ
اَذْكُرَهٗۚ وَاتَّخَذَ سَبِيْلَهٗ فِى الْبَحْرِ عَجَبًا ٦٣ قَالَ ذٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِۗ فَارْتَدَّا عَلٰٓى
اٰثَارِهِمَا قَصَصًاۙ ٦٤ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ اٰتَيْنٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنٰهُ
مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا ٦٥ قَالَ لَهٗ مُوْسٰى هَلْ اَتَّبِعُكَ عَلٰٓى اَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا
٦٦ قَالَ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْرًا ٦٧ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلٰى مَا لَمْ تُحِطْ بِهٖ

[30] Banyak tafsir yang memakai metode ijmali ini, di antaranya *Tafsîr Al-Jâlalayn*, karya Jalaluddin Al-Mahalli dan Jalaluddin Al-Suyuthi.

[31] Metode-metode lain yang penulis maksudkan ialah: metode tahlili, metode muqaran, dan metode maudhui, masing-masing dengan kekurangan dan kelebihannya.

خُبْرًا ﴿٦٨﴾ قَالَ سَتَجِدُنِيْٓ اِنْ شَاۤءَ اللّٰهُ صَابِرًا وَّلَآ اَعْصِيْ لَكَ اَمْرًا ﴿٦٩﴾ قَالَ فَاِنِ
اتَّبَعْتَنِيْ فَلَا تَسْـَٔلْنِيْ عَنْ شَيْءٍ حَتّٰٓى اُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴿٧٠﴾ فَانْطَلَقَاۗ
حَتّٰٓى اِذَا رَكِبَا فِى السَّفِيْنَةِ خَرَقَهَاۗ قَالَ اَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ اَهْلَهَاۚ لَقَدْ جِئْتَ
شَيْـًٔا اِمْرًا ﴿٧١﴾ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٧٢﴾ قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِيْ
بِمَا نَسِيْتُ وَلَا تُرْهِقْنِيْ مِنْ اَمْرِيْ عُسْرًا ﴿٧٣﴾ فَانْطَلَقَاۗ حَتّٰٓى اِذَا لَقِيَا غُلٰمًا
فَقَتَلَهٗۙ قَالَ اَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍۗ لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا ۞
﴿٧٤﴾ ۞ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّكَ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٧٥﴾ قَالَ اِنْ سَاَلْتُكَ عَنْ
شَيْءٍۢ بَعْدَهَا فَلَا تُصٰحِبْنِيْۚ قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَّدُنِّيْ عُذْرًا ﴿٧٦﴾ فَانْطَلَقَاۗ حَتّٰٓى اِذَآ
اَتَيَآ اَهْلَ قَرْيَةِ ِۨاسْتَطْعَمَآ اَهْلَهَا فَاَبَوْا اَنْ يُّضَيِّفُوْهُمَا فَوَجَدَا فِيْهَا جِدَارًا يُّرِيْدُ
اَنْ يَّنْقَضَّ فَاَقَامَهٗۗ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ اَجْرًا ﴿٧٧﴾ قَالَ هٰذَا فِرَاقُ بَيْنِيْ
وَبَيْنِكَۚ سَاُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيْلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٧٨﴾ اَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ
لِمَسٰكِيْنَ يَعْمَلُوْنَ فِى الْبَحْرِ فَاَرَدْتُّ اَنْ اَعِيْبَهَاۗ وَكَانَ وَرَاۤءَهُمْ مَّلِكٌ يَّأْخُذُ
كُلَّ سَفِيْنَةٍ غَصْبًا ﴿٧٩﴾ وَاَمَّا الْغُلٰمُ فَكَانَ اَبَوٰهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِيْنَآ اَنْ يُّرْهِقَهُمَا
طُغْيَانًا وَّكُفْرًاۚ ﴿٨٠﴾ فَاَرَدْنَآ اَنْ يُّبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكٰوةً وَّاَقْرَبَ رُحْمًا
﴿٨١﴾ وَاَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلٰمَيْنِ يَتِيْمَيْنِ فِى الْمَدِيْنَةِ وَكَانَ تَحْتَهٗ كَنْزٌ لَّهُمَا وَكَانَ
اَبُوْهُمَا صَالِحًاۚ فَاَرَادَ رَبُّكَ اَنْ يَّبْلُغَآ اَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً
مِّنْ رَّبِّكَۚ وَمَا فَعَلْتُهٗ عَنْ اَمْرِيْۗ ذٰلِكَ تَأْوِيْلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَّلَيْهِ صَبْرًاۗ ﴿٨٢﴾

60. Dan (ingatlah) ketika Musa berkata kepada muridnya "Aku tidak akan berhenti (berjalan) sebelum sampai ke pertemuan dua buah lautan; atau aku akan berjalan sampai bertahun-tahun."

61. Maka tatkala mereka sampai ke pertemuan dua buah laut itu, mereka lalai akan ikannya, lalu ikan itu melompat mengambil jalannya ke laut itu.

62. Maka tatkala mereka berjalan lebih jauh, berkatalah Musa kepada muridnya "Bawalah kemari makanan kita; sesungguhnya

kita telah merasa letih karena perjalanan kita ini."

63. Muridnya menjawab "Tahukah kamu tatkala kita mecari tempat berlindung di batu tadi, maka sesungguhnya aku lupa (menceritakan tentang) ikan itu dan tidak adalah yang melupakan aku untuk menceritakannya kecuali syaitan dan ikan itu mengambil jalannya ke laut dengan cara yang aneh sekali."

64. Musa berkata "Itulah (tempat) yang kita cari." Lalu keduanya kembali, mengikuti jejak mereka semula.

65. Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami

66. Musa berkata kepada Khidhr "Bolehkah aku mengikutimu supaya kamu mengajarkan kepadaku ilmu yang benar di antara ilmu-ilmu yang telah diajarkan kepadamu?"

67. Dia menjawab "Sesungguhnya kamu sekali-kali tidak akan sanggup sabar bersama aku."

68. Dan bagaimana kamu dapat sabar atas sesuatu, yang kamu belum mempunyai pengetahuan yang cukup tentang hal itu?"

69. Musa berkata "Insya Allah kamu akan mendapati aku sebagai orang yang sabar, dan aku tidak akan menentangmu dalam sesuatu urusanpun."

70. Dia berkata "Jika kamu mengikutiku, maka janganlah kamu menanyakan kepadaku tentang sesuatu apapun, sampai aku sendiri menerangkannya kepadamu."

71. Maka berjalanlah keduanya, hingga tatkala keduanya menaiki perahu lalu Khidhr melobanginya. Musa berkata "Mengapa kamu melobangi perahu itu akibatnya kamu menenggelamkan penumpangnya?" Sesungguhnya kamu telah berbuat sesuatu kesalahan yang besar.

72. Dia (Khidhr) berkata "Bukankah aku telah berkata "Sesungguhnya kamu sekali-kali tidak akan sabar bersama dengan aku."

73. Musa berkata "Janganlah kamu menghukum aku karena kelupaanku dan janganlah kamu membebani aku dengan sesuatu kesulitan dalam urusanku."

74. Maka berjalanlah keduanya; hingga tatkala keduanya berjumpa dengan seorang anak, maka Khidhr membunuhnya. Musa berkata "Mengapa kamu membunuh jiwa yang bersih, bukan karena dia membunuh orang lain? Sesungguhnya kamu telah melakukan suatu yang mungkar."

75. Khidhr berkata "Bukankah sudah kukatakan kepadamu, bahwa sesungguhnya kamu tidak akan dapat sabar bersamaku?"

76. Musa berkata "Jika aku bertanya kepadamu tentang sesuatu sesudah (kali) ini, maka janganlah kamu memperbolehkan aku menyertaimu, sesungguhnya kamu sudah cukup memberikan uzur padaku."

77. Maka keduanya berjalan; hingga tatkala keduanya sampai kepada penduduk suatu negeri, mereka minta dijamu kepada penduduk negeri itu, tetapi penduduk negeri itu tidak mau menjamu mereka, kemudian keduanya mendapatkan dalam negeri itu dinding rumah yang hampir roboh, maka Khidhr menegakkan dinding itu. Musa berkata "Jikalau kamu mau, niscaya kamu mengambil upah untuk itu."

78. Khidhr berkata "Inilah perpisahan antara aku dengan kamu; kelak akan kuberitahukan kepadamu tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya."

79. Adapun bahtera itu adalah kepunyaan orang-orang miskin yang bekerja di laut, dan aku bertujuan merusakkan bahtera itu, karena di hadapan mereka ada seorang raja yang merampas tiap-tiap bahtera.

80. Dan adapun anak muda itu, maka keduanya adalah orang-orang mukmin, dan kami khawatir bahwa dia akan mendorong kedua orang tuanya itu kepada kesesatan dan kekafiran.

81. Dan kami menghendaki, supaya Tuhan mereka mengganti bagi mereka dengan anak lain yang lebih baik kesuciannya dari

anaknya itu dan lebih dalam kasih sayangnya (kepada ibu bapaknya).

82. Adapun dinding rumah adalah kepunyaan dua orang anak yatim di kota itu, dan di bawahnya ada harta benda simpanan bagi mereka berdua, sedang ayahnya adalah seorang yang saleh, maka Tuhanmu menghendaki agar supaya mereka sampai kepada kedewasaannya dan mengeluarkan simpanannya itu, sebagai rahmat dari Tuhanmu; dan bukanlah aku melakukannya itu menurut kemauanku sendiri. Demikian itu adalah tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya."

Dalam kitab *Tanwîr Al-Miqbâs,* Ibn Abbas menafsiri ayat-ayat di atas secara ijmali. Di sini penulis akan memaparkan tafsiran Ibn Abbas dari ayat 60 sampai ayat 82.

ثُمَّ ذكر قصَّة مُوسَى مَعَ الْخضر وَكَانَ مُوسَى وَقع فِي قلبه أَن لَيْسَ فِي الأَرْض أحد أعلم مني فَقَالَ الله يَا مُوسَى إِن لي فِي الأَرْض عبدا أعبد لِي مِنْك وَأعلم وَهُوَ الْخضر فَقَالَ مُوسَى يَا رب دلَّنِي عَلَيْهِ فَقَالَ الله لَهُ خُذ سمكًا مالحا وامض على شاطى الْبَحْر حَتَّى تلقى صَخْرَة عِنْدهَا عين الْحَيَاة فانضح على السَّمَكَة مِنْهَا حَتَّى تحيا السَّمَكَة فثم تلقى الْخضر فَقَالَ الله {وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ} لشاجرده يُوشَع بن نون وَكَانَ من أَشْرَاف بني إِسْرَائِيل وَإِنَّمَا سمي فتاه لِأَنَّهُ كَانَ يتبعهُ ويخدمه {لَا أَبْرَح} لاأزال أمضي {حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرين} العذب والمالح بَحر فَارس وَالروم {أَوْ أَمْضِيَ حُقُباً} سِنِين وَيُقَال دهرا

Pada ayat 60 Ibn Abbas menjelaskan bahwa kalimat *fatâhu* yang dimaksud adalah Yusya' ibn Nun, kawan sekaligus *khâdim* (pembantu) Musa. Yusya' ini, menurut ibn Abbas adalah salah seorang yang mulia dari kalangan Bani Israil (*min asyrâf Banî Isrâîl*).[32] Kalimat *l*â *abrahu* yang dimaksud adalah *lâ azâlu amdhî* (aku tidak akan berhenti berjalan). Kalimat *majma' al-bahrayn* yang dimaksud, menurut Ibn Abbas, ialah pertemuan dua air laut yang tawar (*al-'adzb*) dan yang asin (*al-mâlih*) dan laut tersebut ada di antara Persia dan Romawi

[32] Abu Thahir Muhammad ibn Ya'qub Al-Fairuzzabadi, *Tanwîr Al-Miqbâs*, hlm. 315.

(*baḥr Fâris wa Al-Rûm*).[33] Sedangkan kalimat *aw amdhiya huquban,* menurut ibn Abbas yang dimaksud ialah beberapa tahun atau setahun saja (*sinîn wa yuqâlu dahran*).[34]

{فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا} بَين الْبَحْرين {نَسِيَا حُوتَهُمَا} خبر حوتهما {فَاتخذ سَبِيلَهُ} طَرِيقه {فِي الْبَحْر سَرَباً} يَابسا

Ayat 61, ibn Abbas memberikan tafsiran sebagai berikut: kalimat *baynihimâ* merujuk pada dua lautan di atas tadi, yakni *bayna al-baḥrayn*; kalimat *nasiyâ hûtahumâ,* yang dimaksud *khabara hûtihimâ* (informasi tentang ikan mereka).[35] Kalimat *sabîlahû* artinya *tharîqahû* (jalannya ikan); kalimat *saraban* artinya *yâbisan* (di tanah yang kering).[36]

{فَلَمَّا جَاوَزَا} من الصَّخْرَة {قَالَ لِفَتَاهُ} لشاجرده {آتِنَا غَدَآءَنَا} أعطنا غداءنا {لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَذَا نَصَباً}

Ayat 62 Ibn Abbas memberi tafsiran sebagai berikut: kalimat *falammâ jâwazâ,* maksudnya melewati batu (*as-shakhrah*); kalimat *qâla lifatâhu,* maksudnya berkata Musa kepada Yusya' ibn Nun; kalimat *âtinâ ghadâ'anâ*, maksudnya *a'thinâ ghadâ'anâ* (ambilkan makanan kita); kata *nashaban*, maksudnya *ta'aban wa masyaqqatan* (lapar dan lelah).[37]

{قَالَ} يُوشَع {أَرَأَيْتَ} يَا مُوسَى {إِذْ أَوَيْنَآ} انتهينا {إِلَى الصَّخْرَة فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوت} خبر الْحُوت {وَمَآ أَنْسَانِيهُ} وَمَا شغلنيه {إِلاَّ الشَّيْطَان أَنْ أَذْكُرَهُ}

---

[33] Muhammad 'Abid Al-Jabiri punya pendapat lain. Menurutnya, kata *al-baḥrayn* yang dimaksud ialah *baḥr al-Hind* yang berada di antara Bashrah dan Oman. Muhammad Abid Al-Jabiri, *Fahm Al-Qur'ân Al-Karîm: Al-Tafsîr Al-Wâdhiḥ Ḥasba Tartîb Al-Nuzûl*, (Beirut: Markaz Dirasat Al-Wihdah Al-Arabiyah, 2008), Cet. Pertama, , hlm. 203.

[34] Abu Thahir Muhammad ibn Ya'qub Al-Fairuzzabadi, *Tanwîr Al-Miqbâs…*, hlm. 315.

[35] Kata *al-ḥût*, menurut *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* artinya ikan paus. A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap…*, hlm. 305.

[36] Abu Thahir Muhammad ibn Ya'qub Al-Fairuzzabadi, *Tanwîr Al-Miqbâs…*, hlm. 315.

[37] Abu Thahir Muhammad ibn Ya'qub Al-Fairuzzabadi, *Tanwîr Al-Miqbâs…*, hlm. 315.

لَك {وَاتخذ سَبِيلَهُ} طَرِيقه {فِي الْبَحْر عَجَباً} يَابسا

Ayat 63 Ibn Abbas memberi penafsiran sebagai berikut: kalimat *qala*, yang dimaksud di sini adalah Yusya' ibn Nun; kalimat *arayta*, kata ganti *anta* di sini adalah Musa; kalimat *idz awaynâ*, yang dimaksud *intahaynâ* (kita usai, selesai); kalimat *al-ḥût,* maksudnya *khabara al-ḥût* (informasi tentang ikan); kalimat *wa mâ ansânîhû*, maksudnya *wa mâ syaghalanîhî* (yang membuatku sibuk sehingga lalai); kalimat *illâ al-syaythânu an adzkurahû,* kata ganti *hûwa* di sini merujuk kepada ikan; kalimat *wa-ttakhadza sabîlahû*, maksud kata *sabîlahû* adalah *tharîqahû* (jalannya ikan); kalimat *fi al-bahri 'ajaban*, maksud kata *'ajaban* adalah *yâbisan* (berjalan di tanah yang kering).

{قَالَ} مُوسَى {ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ} نطلب دلَالَة لنا من الله على الْخضر {فارتدا} رجعا {على آثَارِهِمَا} خلفهمَا {قَصَصاً} يقصان أثرهما

Ayat 64 Ibn Abbas memberi penafsiran sebagai berikut: kalimat *qâla*, di sini dhamirnya merujuk kepada Musa; kalimat *dzâlika mâ kunnâ nabghî*, maksudnya *nathlubu dalâlatan lanâ minallâhi 'alâ al-khadhir* (itulah petunjuk bagi kita dari Allah untuk berjumpa dengan Khadhir); kalimat *fa-rtaddâ*, maksudnya *raja'â* (keduanya, yakni Musa dan Yusya' kembali); kalimat *'alâ âtsârihimâ*, maksudnya *khalfihimâ* (di belakang mereka berdua); kalimat *qashashan, maksudnya yaqushshâni âtsârihimâ* (menelusuri jejak-jejak mereka berdua, yakni Musa dan Yusya').

{فَوَجَدَا} هُنَاكَ عِنْد الصَّخْرَة {عَبْداً مِّنْ عِبَادِنَآ} يَعْنِي خضرًا {آتيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا} يقُول أكرمناه بِالنُّبُوَّةِ {وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً} علم الكوائن

Ayat 65, Ibn Abbas memberikan penafsiran sebagai berikut: kalimat *fawajadâ*, yang dimaksud *hunâlika 'ind as-shakhrah* (di sana, di dekat batu); kalimat *'abdan min 'ibâdinâ*, maksudnya *khadhiran* (Khadhir); kalimat âtaynâhu rahmatan min 'indinâ, maksudnya

akramnâhu bin-nubuwwah (Kami, Allah, muliakan dia, Khadhir, dengan menjadikannya sebagai seorang nabi); kalimat *wa 'allamnâhu min ladunnâ 'ilman,* maksudnya *'ilm al-kawâin* (ilmu tentang alam semesta).

{قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ} أصحبك يَا خضر {على أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً} صَوَابا وَهدى

Ayat 66, Ibn Abbas memberikan penafsiran sebagai berikut: kalimat *hal attabi'uka*, maksudnya *ashhabuka ya khadhir* (bolehkah aku, Musa, menemanimu wahai Khadhir); *kalimat mimma ullimta rusydan,* maksudnya *shawaban wa hudan* (kebenaran dan petunjuk).

{قَالَ} يَا مُوسَى {إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً} أَن ترى مني شَيْئا لَا تصبر عَلَيْهِ

Ayat 67, Ibn Abbas memberikan penafsiran sebagai berikut: *qala,* maksudnya berkata Khadhir kepada Musa; kalimat *innaka lan tastathaia ma'iya shabran*, maksudnya "Engkau akan melihat dariku yang akan membuatmu tidak bisa sabar," kata Khadhir. Jawab Musa: "*Ashbiru*, aku akan bisa sabar,".

قَالَ مُوسَى أَصْبِر قَالَ خضر {وَكَيْفَ تَصْبِرُ} يَا مُوسَى {على مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ} على مَا لم تعلم بِهِ {خُبْراً} بَيَانا

Ayat 68, Ibnu Abbas memberikan penafsiran sebagai berikut: kalimat *wa kayfa tashbiru*, ini diperuntukkan kepada Musa; kalimat *'ala ma lam tuhith bihi 'ilman*, maksudnya *'ala ma lam ta'lam bihi* (terhadap sesuatu yang tidak engkau ketahui); kalimat *khubran,* maksudnya *bayanan* (penjelasan).

{قَالَ ستجدني} يَا خضر {إِن شَآءَ الله صَابِراً} على مَا أرى مِنْك {وَلاَ أَعْصِي لَكَ أَمْراً} لَا أترك أَمرك

Ayat 69, Ibn Abbas memberikan penafsiran sebagai berikut:

kalimat *qâla satajidunî*, ini ucapan Musa kepada Khadhir; kalimat *in syâ'a Allâh shâbiran*, maksudnya shabar dengan izin Allah terhadap apa yang dilihat oleh Musa; kalimat *walâ a'shhî laka amran*, maksudnya *lâ atruku amraka* (tidak akan meninggalkan apa yang menjadi perintah engkau, wahai Khadhir).

{قَالَ} خضر {فَإِنِ اتبعتني} صحبتني يَا مُوسَى {فَلاَ تَسْأَلْنِي عَن شَيءٍ} فعلته {حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ} حَتَّى أبين لَك {مِنْهُ ذِكْراً} بيَانا

Ayat 70, Ibn Abbas memberikan penafsiran sebagai berikut: kalimat *qâla*, maksudnya berkata Khadhir kepada Musa; kalimat *fain ittaba'tanî*, maksudnya *shahibtanî yâ mûsâ* (jika engkau bersedia menemaniku wahai Musa); kalimat *falâ tas'alnî 'an syayin*, maksudnya jangan engkau, wahai Musa, bertanya kepadaku, Khadhir, tentang apa yang aku lakukan; kalimat *hattâ uhditsa laka,* maksudnya *hattâ ibayyinu laka* (sampai aku menjelaskan padamu); kalimat *minhu dzikran,* maksudnya *bayânan* (penejelasan).

{فَانْطَلَقَا} فمضيا مُوسَى وخضر عَلَيْهِمَا السَّلَام {حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَة} عِنْد العبر {خَرَقَهَا} ثقبها الْخضر {قَالَ} لَهُ مُوسَى {أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ} يَعْنِي لكَي يغرق {أَهْلَهَا} إِن قَرَأت بِنصب الْيَاء وَيُقَال لتغرق لتهلك إِن قَرَأت بِضَم التَّاء {لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً} لقد فعلت شَيْئا مُنْكرا شَدِيدا على الْقَوْم

Ayat 71, Ibn Abbas memberikan penafsiran sebagai berikut: kalimat *fa inthalaqâ*, maksudnya *fa madhiyâ* (keduanya pun, Khadhir dan Musa, berangkat); kalimat *hattâ idzâ rakibâ fî al-safînati,* maksudnya *'ind al-'abr* (penyeberangan sungai); kalimat *kharaqahâ,* maksudnya *tsaqabahâ al-khadhiru* (Khadhir melobangi kapal); kalimat *qâla*, maksudnya Musa berkata kepada Khadhir; kalimat *akharaqtahâ litughriqa*, maksudnya *likay tughriqa* (engkau menyebabkan tenggelam); kalimat *ahlahâ,* maksudnya di sini para penumpang kapal (*safînah*); kalimat *laqad ji'ta syay'an imran*, maksudnya *laqad fa'alta syayan munkaran syadidan 'alâ al-qawm*

(engkau, Khadhir, telah melakaukan sesuatu yang sangat munkar kepada para penumpang kapal).

{قَالَ} لَهُ الْخضر {أَلَمْ أَقُلْ} يَا مُوسَى {إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً}

Ayat 72, Ibn Abbas memberikan penafsiran sebagai berikut: kalimat *qâla,* maksudnya Khadhir berkata kepada Musa; kalimat *alam aqul,* maksudnya ditujukan oleh Khadhir kepada Musa; kalimat *innaka lan tastathî'a ma'iya shabran qâla,* maksudnya engkau, wahai Musa, tidak akan bisa bersikap sabar bersamaku.

{قَالَ} مُوسَى {لاَ تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ} تركت من وصيتك {وَلاَ تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْراً} يَعْنِي لَا تكلفني من أَمْرِي شدَّة

Ayat 73, Ibn Abbas memmberikan penafsiran sebagai berikut: kalimat *qala*, maksudnya Musa berkata kepada Khadhir; kalimat *la tu'âkhidznî bimâ nasîtu,* maksudnya *taraktu min washiyyatika* (aku, Musa, telah meninggalkan apa yang telah kau wasiatkan padaku); kalimat *walâ turhiqnî min amri 'usran,* maksudnya *lâ tukallifnî min amri syiddah* (jangan engkau membebani urusanku dengan sangat berat).

{فَانْطَلَقَا} فمضيا {حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلاَماً} بَين قريتين {فَقَتَلَهُ} الْخضر {قَالَ} مُوسَى (أَقتَلْتَ) يَا خضر {نَفْساً زَكِيَّةً} بَرِيَّة {بِغَيْرِ نَفْسٍ} بِغَيْر قتل نفس {لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُّكْراً} فعلت فعلا مُنْكرا عَظِيما

Ayat 74, Ibn Abbas memberikan penafsiran sebagai berikut: kalimat *fa inthalaqâ*, maksudnya *fa madhiyâ* (keduanya Musa dan Khadhir kembali berangkat); kalimat *ḥattâ idzâ laqiyâ ghulaman,* maksudnya ketika keduanya berjumpa dengan seorang anak laki-laki di antara dua desa (*bayna qaryatayn*); kalimat *faqatalahu*, maksudnya

Khadhir pun segera membunuh[38] anak laki-laki tadi; kalimat *qala,* di sini yang berkata (dengan nada protes) kepada Khadhir; kalimat *aqatalta*, maksudnya kenapa engkau membunuh, wahai Khadhir; kalimat *nafsan zakiyyatan,* maksudnya *bariyah* (seorang makhluk, manusia); kalimat *bighayri nafs,* maksudnya *bi-ghayri qatli nafs* (bukan karena membunuh orang lain); kalimat *laqad ji'ta syayan nukran,* maksudnya *fa'alta fi'lan munkaran 'azhîman* (engkau telah melakukan perbuatan mungkar yang besar).

{قَالَ} الْخضر {أَلَمْ أَقُلْ لَّكَ} يَا مُوسَى {إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً} إِنَّك ترى مني شَيْئا لَا تصبر على ذَلِك

Ayat 75, Ibn Abbas memberikan penafsirannya sebagai berikut: kalimat *qâla,* di sini yang dimaksud adalah Khadhir; kalimat *alam aqul laka,* maksudnya kepada Musa; kalimat *innaka lan tastathî'a ma'iya shabran,* maksudnya *innaka tarâ minnî syayan lâ tashbiru 'alâ dzâlika* (engkau, wahai Musa, melihat dariku sesuatu yang membuatmu tidak mampu untuk bersikap sabar).

{قَالَ} مُوسَى {إِن سَأَلْتُكَ} يَا خضر {عَن شَيْءٍ بَعْدَهَا} بعد قتل هَذِه النَّفس {فَلاَ تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّي عُذْراً} قد أعذرت مني بترك الصُّحْبَة

Ayat 76, Ibn Abbas memberikan penafsiran sebagai berikut: kalimat *qâla,* maksudnya berkata Musa kepada Khadhir; kalimat *in sa'altuka,* maksudnya: jika aku bertanya kembali padamu, wahai Khadhir; kalimat *'an syayin ba'dahâ,* maksudnya *ba'da qatl hâdzihi al-nafs* (usai membunuh anak lelaki tadi); kalimat *falâ tushâhibnî qad balaghta min ladunnî 'udzran,* maksudnya *qad a'dzarta minnî bitarki al-shuhbah* (engkau berhak untuk keberatan terhadapku karena aku sudah meninggalkan janji persahabatan).

[38] Miftahur Rahman El Banjary memberi keterangan: Cara membunuh Khadhir terhadap anak lelaki tadi ialah dengan mematahkan leher si anak dengan tangan Khadhir. Miftahur Rahman El Banjary, ***Berdamai dengan Takdir***, Jilid II, Jakarta: Elex Media Komputendo: Jakarta, hlm. 74.

{فَانْطَلَقَا} فمضيا {حَتَّى إِذَآ أَتَيَآ أَهْلَ قَرْيَةٍ} يُقَال لَهَا أنطاكية {استطعما أَهْلَهَا} طلبا من أَهلهَا الْخبز

Ayat 77, Ibn Abbas memberikan penafsiran sebagai berikut: kalimat *fa inthalaqâ,* maksudnya *fa-madhiyâ,* keduanya, Musa dan Khadhir, kembali berangkat; kalimat *hattâ idzâ atâyâ ahla qaryatin,* maksudnya *anthakiyah* (penduduk Antiokhia atau Antakya-sebuah kota tua di Turki); kalimat *istath'amâ ahlahâ*, maksudnya *thalabâ min ahlihâ al-khubz* (keduanya meminta kepada penduduk desa hidangan berupa roti); kalimat *fa-abau an yudhayyifûhumâ,* maksudnya mereka, penduduk desa tadi, menolak untuk memberi hidangan; kalimat *fa-wajadâ fîhâ jidâran,* maksudnya keduanya menjumpai sebuah dinding yang hampir roboh (*hâithan mâilan*); kalimat *yuridu an yanqadhda*, maksudnya *an yasqutha* (Khadhir ingin menegakkan kembali); kalimat *fa-aqâmahu,* maksudnya *fasawwâhu al-khadhiru* (maka meluruskan Khadhir akan dinding yang hampir roboh tadi); kalimat *qâla,* di sini yang berucap adalah Musa; kalimat *lau syi'ta,* maksudnya andai engkau,wahai Khadhir berkehendak; kalimat *la-ttakhadzta 'alayhi ajran,* maksudnya *ja'lan khubzan na'kuluhu* (kita mendapat upah berupa roti yang bisa disantap).

{قَالَ} الْخضر {هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ} يَا مُوسَى {سَأُنَبِّئُكَ} أخْبرك {بِتَأْوِيلِ} بتفسير {مَا لَمْ تستطع عَلَيْهِ صبرا} مالم تصبر عَلَيْهِ

Ayat 78, Ibn Abbas memberikan penafsiran sebagai berikut: kalimat *qâla,* di sini yang berkata adalah Khadhir; kalimat *hâdzâ firâqu baynî wa baynika,* maksudnya inilah saatnya kita berpisah; kalimat *saunabbiuka,* maksudnya *ukhbiruka* (aku akan memberi tahu padamu); kalimat *bi-ta'wîli,* maksudnya *bi-tafsîri* (penjelasan, penafsiran); kalimat *mâ lam tastathi' 'alaihi shabran*, maksudnya *mâ lam tashbir 'alayh* (engkau tidak bisa sabar menghadapinya).

{أَمَّا السَّفِينَة} الَّتِي ثقبتها {فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْر} فيعبرون بِالنَّاسِ {فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا} أشينها {وَكَانَ وَرَآءَهُم} قدامهم {مَّلِكٌ} يُقَال لَهُ جلندى {يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً} فَلذَلِك ثقبتها

Ayat 79, Ibn Abbas memberikan penafsiran sebagai berikut: kalimat *ammâ al-safînatu,* maksudnya *allaty tsaqabtuhâ* (perahu yang aku lobangi); kalimat *fakânat li-masâkîna ya'malûna fî al-bahr,* maksudnya perahu yang dilobangi itu milik para nelayan miskin; kalimat *fa-aradtu an a'îbahâ, maksudnya asyînuhâ* (melobangi biar tampak cacat); kalimat *wa kâna warâ'ahum,* maksudnya *quddamahum* (di depan mereka para nelayan tadi); kalimat *malikun*, maksudnya di sini seorang raja bernama Jalandy/Julandy/gulandy; kalimat *ya'khudzu kulla safînatin ghashban,* maksudnya raja tadi suka merampas isi perahu yang tampak baik/tidak cacat karena itu Khadhir melobanginya.

{وَأَمَّا الْغُلَام} الَّذِي قتلته {فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ} من عُظَمَاء تِلْكَ الْقَرْيَة {فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا} فَعلم رَبك أَن يكلفهما {طُغْيَاناً وَكُفْراً} بطغيانه وكفره ومعصيته بِالْحلف الْكَاذِب فَقتلته

Ayat 80, Ibn Abbas memberikan penafsiran sebagai berikut: kalimat *wa ammâ al-ghulâmu,* maksudnya anak lelaki yang telah dibunuh oleh Khadhir; kalimat *fa-kâna abawâhu mu'minayn,* maksudnya kedua orang tua anak tadi adalah orang-orang beriman dan menurut ibn Abbas mereka termasuk pembesar desa (*'uzhamâ' tilka al-qaryah*); kalimat *fa-khasyînâ an yurhiqahumâ*, maksudnya *fa-'alima rabbuka an yukallifahumâ* (Tuhanmu, Musa, tahu bahwa sang anak tadi bakal memaksa keduanya; kalimat *thughyânan wa kufran,* maksudnya *bi-thughyânihî wa kufrihî wa ma'shiyatihî bi al-half al-kadzib* (sang anak akan melakukan perbuatan melampaui batas, juga kekufuran dan kemaksiatan dengan cara bersumpah palsu).

{فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا} ولدا {خَيْراً مِّنْهُ زَكَاةً} صَالحا {وَأَقْرَبَ رُحْماً} أوصل رحما فرزق الله لَهما جَارِيَة فَتزَوج بهَا نَبِي من الْأَنْبِيَاء فَولدت نَبيا من الْأَنْبِيَاء فهدى الله على يَدَيْهِ أمة من النَّاس وَكَانَ الْغُلَام رجلا كَافِرًا لصاً قتالاً فَمن ذَلِك قَتله الْخضر وَكَانَ اسْمه جيسور

Ayat 81, Ibn Abbas memberikan penafsiran sebagai berikut: kalimat *fa-aradnâ an yubdilahumâ rabbuhumâ,* maksudnya Allah SWT bermaksud untuk mengganti sang anak (*ghulâm*) dengan seorang anak; kalimat *khayran min zakâtan,* maksudnya diganti dengan anak yang salih; kalimat *aqraba ruḫman,* maksudnya *awshala raḫiman fa-razaqal Lâhu lahumâ jâriyatan fa-tazawwaja bihâ nabiyyun min al-anbiyâ' fa-waladat nabiyyan min al-anbiyâ' fa-hadal Lâhu 'ala yadayhi ummatan min an-nâs wa kâna al-ghulâmu rajulan kâfiran lashshan qattalan fa-min dzalika qatalahû al-khadhiru wa kâna ismuhû jaysur* (Allah akan meneruskan keturunan; maka Allah pun memberikan karunia kepada kedua orang tua anak tadi dengan jariyah, kemudian ia dinikahi oleh seorang Nabi dan melahirkan seorang Nabi yang menjadi perantara petunjuk Allah bagi banyak manusia [*ummatan min an-nâs*], sedangkan anak lelaki tadi adalah seorang anak yang kelak akan menjadi lelaki yang kafir, pencuri, dan pembunuh, maka Khadhir pun membunuh sang anak terlebih dahulu; nama sang anak tadi adalah Jaysur.

{وَأَمَّا الْجِدَار} الَّذِي سويته {فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ} وَكَانَ اسمهما أَصْرَم وصريم {فِي الْمَدِينَة} فِي مَدِينَة أنطاكية {وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَّهُمَا} لوح من الذَّهَب فِيهِ علم وَحِكْمَة مَكْتُوبSS فِيهِ بِسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم عجبت لمن يُوقن بِالْمَوْتِ كَيفَ يفرح وَعَجِبت لمن يُوقن بِالْقدرِ كَيفَ يحزن وَعَجِبت لمن يُوقن بِزَوَال الدُّنْيَا وَتَقَلُّبهَا بِأَهْلِهَا كَيفَ يطمئن إِلَيْهَا لَا إِلَه إِلَّا الله مُحَمَّد رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم {وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحاً} ذُو أَمَانَة يُقَال لَهُ كاشح {فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا} أَن يحتلما {وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا} يَعْنِي اللَّوْح {رَحْمَةً مِّن

رَّبِّكَ} نعْمَة لَهما من رَبك وَيُقَال وَحيا من رَبك فعلته {وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي} من قبل نَفسِي {ذَلِك تَأْوِيلُ} تَفْسِير {مَا لم تسطع عَلَيْهِ صبرا} مالم تصبر عَلَيْهِ

Ayat 82, Ibn Abbas memberikan penafsiran sebagai berikut: kalimat *wa ammâ al-jidâru*, maksud di sini ialah dinding atau tembok rumah yang hampir roboh dan ditegakkan kembali oleh Khadhir; kalimat *fa-kâna l-ghulâmayni yatîmayni,* maksudnya rumah tadi milik dua anak yatim yang bernama Ashram dan Shuraim; kalimat *fî al-madînah,* maksudnya Anthakiyah; kalimat *wa kâna taḥtahû kanzun lahumâ*; maksudnya *lauhun min al-dzahabi fîhi ilmun wa ḥikmatun maktûbun fîhi bis-millâhi al-raḥmâni al-raḥîm 'ajibat liman yuqînu bi al-mauti kayfa yafraḥu; wa 'ajibat liman yuqînu bi al-qadari kayfa yahzanu; wa 'ajibat liman yuqînu bi-zawâli al-dunyâ wa taqabbalahâ bi ahlihâ kayfa yathmainnu ilayhâ; lâ ilâha illallâhu Muḥammad rasûlullâh* (sebuah lempengan emas yang di dalamnya ada ilmu dan hikmah; tertulis di dalamnya kalimat *bis-millâhi al-raḥmâni al-raḥîm,* adalah mengherankan bagi yang percaya akan adanya kematian namun ia hidup dalam kesenangan; mengherankan seorang yang percaya akan takdir namun ia hidup dalam kesedihan; mengherankan bagi seorang yang percaya akan lenyapnya dunia dan dengan segenap isinya bagaimana ia bisa tenang hidup di dalamnya; tiada tuhan selain Allah dan Muhammad adalah pesuruh Allah; kalimat *wa kâna abûhumâ shâliḥan,* artinya ayah dua anak yatim tadi adalah seorang yang saleh dan amanah, namanya Kasyah; kalimat *fa-arâda rabbuka an yablugha asyuddahumâ,* maksudnya sampai kedua anak yatim tadi mencapai usia balig; kalimat *wa yastakhrija kanzahuma,* maksudnya Allah akan mengeluarkan harta berharga berupa lempengan emas tadi; kalimat *rahmatan min rabbika,* maksudnya nikmat bagi kedua anak yatim tadi dari Tuhan mereka, ada juga yang mengatakan bahwa itu berupa wahyu dari Tuhan mereka; kalimat *wa mâ fa'altuhû 'an amrî,* maksudnya tiadalah yang aku (Khadhir) lakukan terhadap semua itu karena semata-mata

kehendak nafsuku; kalimat *dzâlika ta'wîlu,* maksudnya inilah tafsir atau penjelasan; kalimat *mâ lam tasthi' 'alayhi shabran,* maksudnya segala hal yang tak bisa engkau (Musa) bersikap sabar terhadapnya.

B. Penafsiran Ayat-Ayat Kisah Musa dan Khadhir dalam Tafsir Al-Qusyairy

1. Biografi Pengarang

Al-Imam Al-Qusyairy bernama lengkap Abu al-Qasim 'Abd Al-Karim ibn Hawazin ibn Abd Al-Malik ibn Thalhah ibn Muhammad Al-Qusyairy Al-Nisabury. Adapun nama panggilannya cukup banyak di antaranya: Al-Naisaburi,[39] Al-Qusyairi,[40] Al-Istiwai,[41] Al-Syafi'i.[42] Selain itu beliau juga mempuyai beberapa panggilan kehormatan seperti *Al-Imâm, Al-Ustâdz, Al-Syaikh, Zain Al-Islâm, Al-Jâmi' baina Al-Syarî'ah wa Al-Haqîqah.* Al-Qusyairy lahir di Ustuwa, di barat laut kota Nisabur pada bulan Rabiul Awwal 376 H atau bertepatan dengan bulan Juli 986 M. Kota Nisabur termasuk salah satu kota Khurasan yang saat itu sangat kondusif bagi pengembangan ilmu pengetahuan. Tak

[39] Nama panggilan yang dinisbatkan pada nama kota *Naisabur* atau *Syabur,* ibukota propinsi Khurasan yang merupakan kota terbesar dalam wilayah pemerintahan Islam pada Abad Pertengahan. Al-Qusyairi merupakan tokoh spiritual terbesar pada zamannya, tumbuh dan meninggal di kota ini. Al-Qusyairi, *Al-Risâlah Al-Qusyairiyah fi Ilm Al-Tashawwuf,* terj. Umar Faruq, Jakarta: Pustaka Amani, hlm. 1.

[40] Al-Qusyairi merupakan penisbatan pada kata Qusyairi, kata ini merujuk diantaranya merujuk pada marga Sa'ad al-Asyirah al-Qahthaniyah, mereka adalah sekelompok manusia yang tinggal di pesisiran Hadramaut. Selain itu dalam kitab *Mu'jamul Qobailil Arab,* kata Qusyairi adalah putra Ibnu Ka'ab bin Rabi'ah bin Amir bin Sha'sha'ah bin Mu'awiyah bin Bakar bin Hawazin bin Manshur bin Ikrimah bin Qais bin Ailan. Dari sini lahirlah keeturunan yang akan menjadi sesepuh klan-klan baru. Diantaranya kelompok Al-Qusyairi yang merupakan pelopor dari orang-orang yang interes terhadap Islam. Mereka memasuki wilayah Khurasan di zaman pemerintahan Bani Umayyah dan terlibat dalam beberapa pertempuran, penaklukan kota Syam dan Iraq. Di antara keturunan mereka ada yang menjadi penguasa kota Khurasan dan Naisabur, sementara yang lain merintis kehidupan yang baru di Andalusia. Al-Qusyairi, *Al-Risâlah Al-Qusyairiyah fi Ilm Al-Tashawwuf…*, hlm. 1.

[41] Asalnya dari bangsa Arab yang memasuki daerah Khurasan dari daerah Ustawa, yaitu sebuah negara besar di daerah pesisiran Naisabur. Daerah ini memiliki banyak desa yang batasan teritorialnya saling bertemu di wilayah Nasa. Dari kota ini pula beberapa ulama dilahirkan. Al-Qusyairi, *Al-Risâlah Al-Qusyairiyah fi Ilm Al-Tashawwuf…*, hlm. 1.

[42] Sebuah penisbatan nama pada mazhab Al-Syafi'i yang didirikan oleh Al-Imam Muhammad bin Idris bin Al-Syafi'i pada tahun 150-204 H. Al-Qusyairi, *Al-Risâlah Al-Qusyairiyah fi Ilm Al-Tashawwuf…*, hlm. 1.

mengherankan jika dari kota tersebut banyak lahir para ulama besar yang mumpuni di bidang agama Islam.

Tentang hari dan tanggal kelahiran Imam Al-Qusayiri memang tidak diketahui secara pasti. Yang tercatat hanya bulan dan tahunnya saja. Akan tetapi, untuk wafatnya, hari dan tanggalnya tercatat dengan baik, yakni pada hari Ahad, 16 Rabiul Akhir 465 H/1073 M di Nisabur dalam usia kurang lebih 89 tahun. Jenazah Al-Qusyairi dikebumikan di samping makam gurunya, yakni Ustadz Abu Ali Al-Daqqaq.[43]

Kota Khurasan memang dikenal telah memberikan sumbangan cukup besar dalam sejarah perjalanan ilmu tasawuf. Di kota ini tumbuh subur *halaqah-halaqah* tarekat yang diprakarsai olah para guru-guru tarekat. Praktek asketisme (*zuhd*) pun akhirnya mengakar dan melahirkan kehidupan yang bercorak tasawuf.[44] Sejumlah nama ulama sufi bisa kita sebut di sini, di antaranya Abu Yazid Al-Bisthami, Ibrahim bin Adham, Al-Mutta'isi, Abu Amr ibn Najid Al-Sulami kakek Abd Al-Rahman Al-Sulami, Al-Tusturi, Al-Thusi, Ali ad-Daqqaq, al-Qusyairi, dan Al-Imam al-Ghazali. Bahkan di bumi Khurasan inilah lahir pertama kali kitab tafsir sufi yang dikarang oleh Al-Tusturi yang berjudul *Al-Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*.[45]

Al-Imam Al-Qusyairi pertama kali mengenyam pendidikan agama dan bahasa Arab kepada Abu Al-Qasim Al-'Alimani. Sebagaimana lazimnya kala itu, pendidikan Islam diselenggarakan di masjid-masjid. Al-Qusyairi pun belajar juga di masjid. Seiring waktu, Al-Qusyairi menambah wawasannya tentang sejarah munculnya firqah-firqah di dalam Islam berikut ajaran-ajaran dari firqah-firqah masing-masing. Wawasan tentang firqah-firqah ini membuat Al-Qusyairi terbiasa

[43] Abdul Munir, "Penafsiran Imam Al-Qusyairy dalam kitab *Tafsîr Lathâif Al-Isyârât*", Abdul Munir, "Penafsiran Imam Al-Qusyairy dalam kitab *Tafsîr Lathâif Al-Isyârât*", *Disertasi*, Program Doktor Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2009, hlm. 32.

[44] Abdul Munir, "Penafsiran Imam Al-Qusyairy dalam kitab *Tafsîr Lathâif Al-Isyârât*"…, hlm. 39.

[45] Abdul Munir, "Penafsiran Imam Al-Qusyairy dalam kitab *Tafsîr Lathâif Al-Isyârât*"…, hlm. 40.

dengan perbedaan pendapat dan tafsir di dalam ajaran Islam.[46]

Sebuah cerita menarik bisa disampaikan secara singkat di sini. Di Ustuwa, tempat kelahiran Al-Qusyairi, pernah mengalami krisis ekonomi yang parah. Pajak pun semakin tinggi yang akhirnya membebani masyarakat. Al-Qusyairi diminta oleh masyarakat untuk mempelajari aritmatika dan hal-hal yang terkait dengan pajak dan finansial dengan harapan kelak bisa mengatasi krisis ekonomi. Berangkatlah ia ke Nisabur. Di Nisabur Al-Qusyairi malah bertemu dengan Abu 'Ali Al-Daqqaq, seorang ulama besar sufi yang sangat berpengaruh. Walhasil, Al-Qusyairi pun gagal belajar aritmatika, ia malah bersemangat mempelajari Ilmu Tasawuf dari gurunya Abu Ali Al-Daqqa[47] hingga akhirnya dia menjadi ulama sufi yang menelorkan banyak karya sufistik, termasuk *Lathâif Al-Tafsîr* yang nanti akan penulis bahas dalam subbab berikutnya.

Tentu saja bukan hanya ilmu bahasa Arab dan ilmu-ilmu tasawuf yang dipalajari Al-Qusyairi. Ia juga memiliki semangat tinggi untuk mempelajari semua cabang ilmu keislaman, di antaranya ilmu kalam, ilmu fikih dan ushul fikih dan ilmu-ilmu keislaman yang lain. Gurunya, Abu Ali Al-Daqqaq menjadi sangat kagum dengan kepribadiannya. Akhirnya, Al-Qusyairi pun diambil sebagai menantu oleh gurunya tersebut. Ia dinikahkan dengan putri Al-Daqqaq bernama Fathimah. Dengan Fathimah Al-Qusyairi punya anak tujuh, enam putra dan satu orang puteri.[48]

Kisah perjalanan hidup seorang Al-Qusyairi (khsusunya dalam proses mencari ilmu) ternyata memang unik dan menarik. Pernah ia ditegur oleh gurunya, Al-Isfirayini, karena Al-Qusyairi ketahuan tidak mencatat pelajaran yang diajarkan sebagaimana murid-murid yang lain. gurunya berucap: *amâ 'alimta yâ-bny anna hâdzâ al-'ilma*

[46] Abdul Munir, "Penafsiran Imam Al-Qusyairy dalam kitab *Tafsîr Lathâif Al-Isyârât*"…, hlm.41.

[47] Abdul Munir, "Penafsiran Imam Al-Qusyairy dalam kitab *Tafsîr Lathâif Al-Isyârât*"…, hlm. 43.

[48] 'Abd al-Karim al-Qusyairi, *Risâlah al-Qusyairiah*, penerjemah Umar Faruq, (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), hlm. 4-5.

lâ yuhshalu bis-simâ'? "Tidakkah engkau tahu wahai anakku (baca: muridku) bahwa ilmu ini tidak cukup dengan hanya menyimak?" Sebagai murid tentu saja Al-Qusyairi tidak menjawab. Namun di suatu ketika, sang guru pernah meminta Al-Qusyairi untuk menjelaskan pelajaran yang sudah disampaikan. Al-Qusyairi pun dapat menjelaskan dengan baik. Walhasil, sang guru pun terkagum-kagum dengan sang murid dan bersimpati padanya. "Wahai anakku... Aku tidak tahu kalau Ananda sudah sampai pada tingkatan ini. Kalau begitu, Ananda tidak perlu lagi belajar kepadaku. Cukup menelaah kitab-kitabku saja; dan kalau ada kesulitan tinggal konfirmasi saja kepadaku."[49]

Cerita lain tidak kalah menarik tentang Al-Qusyairy. Namun kali ini sangat memprihatinkan dan menyedihkan. Pasalnya, ia pernah dijebloskan ke dalam penajara bersama ratusan ulama yang pemikirannya tidak sejalan dengan sang penguasa dari Bani Seljuk bernama Sultan Tugrul Bek. Sang Sultan ini bermazhab Sunni, tepatnya mazhab Hanafi. Berbeda dengan Al-Qusyairi yang mazhabnya Al-Syafi'i dalam Fikih dan Al-Asy'ary dalam Kalam. *Mainstream* keagamaan kala itu adalah Mazhab Hanafi dalam Fikih dan Mu'tazilah dalam teologi atau Kalam. Akhirnya, karena ulah provokasi dari kalangan yang tak suka dengan Al-Qusyairi yang popularitasnya kian menanjak di masyarakat, maka dia pun akhirnya harus mendekam di penjara bersama ulama-ulama besar yang lain seperti Imam Al-Haramain atau dikenal dengan Imam Al-Juwaini dan Abu Sahl ibn Al-Muwaffaq. Namun tak lama kemudian, ia pun dikeluarkan dari penjara lantaran dibebaskan oleh temannya, Ibn Al-Muwaffaq dan murid-muridnya.[50]

Al-Qusyairi dikenal sebagai ulama sufi Sunni yang berusaha mengkompromikan antara ajaran syariat dan hakikat dan berusaha mengembalikan keduanya pada sumber hakiki umat Islam, yakni Al-

[49] Abdul Munir, "Penafsiran Imam Al-Qusyairy dalam kitab *Tafsîr Lathâif Al-Isyârât*"…, 45.

[50] Abdul Munir, "Penafsiran Imam Al-Qusyairy dalam kitab *Tafsîr Lathâif Al-Isyârât*"…, hlm. 49.

Qur'an dan Sunnah.[51] Ia getol menjembatani ajaran ortodoks dan sufisme. Ajaran tasawufnya pun dikenal sebagai tasawuf moderat. Di dalam kitab *Lathâif Al-Isyârât,* kitab tafsir sufi yang ditulisnya pada 434 H sangat nampak jelas kehendak kuatnya untuk memadukan antara pendekatan bahasa (linguistik) dengan pendekatan *isyârah* (sufistik). Dari analisa bahasa dia bergerak ke analisa isyarah untuk meraup arti dan makna yang terdalam dari ayat-ayat Al-Qur'an.

Paham moderat yang diusung oleh al-Qusyairi ini lebih nampak lagi dalam karyanya yang berjudul *Al-Risâlah Al-Qusyairiyah* yang ditulis empat tahun kemudian, yakni pada 438 H. Oleh Fazlur Rahman kitab ini dipandang sebagai manifesto sintesa antara ajaran Islam yang ortodoks dengan sufisme.[52] Memang, Al-Qusyairi bukanlah perintis dalam hal memadukan atau mengkompromikan ajaran syariat (ortodoks) dengan sufisme. Sebelumnya sudah ada nama-nama penting lainnya seperti Imam Junaid Al-Baghdadi (w.298 H), Al-Sarraj (w.377 H), dan Al-Kalabadzi (w.385 H). Namun, dalam hal upaya sistematis, Al-Qusyairi lebih berhasil di dalam melakukan harmonisasi dua ajaran yang dianggap bertentangan satu dngan yang lain, yakni ajaran syariat dan hakikat. Kelak, ada seorang ulama yang namanya lebih cemerlang di bidang tasawuf, yang menjadi murid tak langsung dari Al-Qusyairi, namanya Imam Al-Ghazali. Di tangan Imam Al-Ghazali lah tasawuf (hakikat) dapat berpadu mesra dengan syariat.[53]

Cukup banyak karya yang dihasilkan oleh Al-Qusyairi sepanjang hayatnya. Di samping *Lathâif Al-Isyârât dan Al-Risâlah Al-Qusyairiyah,* dia juga menelorkan karya-karya hebat yang hingga kini sayangnya masih banyak yang masih dalam bentuk manuskrip (*makhthûthât).*[54]

---

[51] Abdul Munir, "Penafsiran Imam Al-Qusyairy dalam kitab *Tafsîr Lathâif Al-Isyârât*"…, hlm. 51.

[52] Abdul Munir, "Penafsiran Imam Al-Qusyairy dalam kitab *Tafsîr Lathâif Al-Isyârât*"…, hlm. 52.

[53] Abdul Munir, "Penafsiran Imam Al-Qusyairy dalam kitab *Tafsîr Lathâif Al-Isyârât*"…, hlm. 53.

[54] 'Abd al-Karim al-Qusyairi, *Risâlah al-Qusyairiah,* penerjemah Umar Faruq, (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), hlm. 12-15.

Di antara kitabnya tersebut ialah: *Al-Taysir fî Al-Tafsîr*[55] atau dikenal juga dengan sebutan *Al-Tafsîr Al-Kabîr* yang kala itu dipandang sebagai kitab tafsir paling baik. Selanjutnya, karyanya ialah *Tartîb Al-Suluk56, Syarh Al-Asmâ' Al-Husnâ, Al-Arba'în fî Al-Hadîts57, Al-Tahbîr fî Al-Tadzkîr, Syakâyah Ahl Al-Sunnah bi Al-Hikâyah mâ nâ Lahum min Al-Mihnah, Hayât Al-Arwâh wa Al-Dalîl 'alâ Al-Shalâh wa Al-Falâh, Al-Qashîdah Al-Sûfiyyah, AL-Tauhîd Al-Nabawi, Al-Luma', Al-Fatwa, Nahwa Al-Qulûb Al-Shaghîr, Al-Maqâmât Al-Tsalâtsah, Adab Al-Shûfiyyah, Nahwa Al-Qulûb Al-Kabîr, Nukat Ahl Al-Nahw, Ahkâm Al-Simâ', 'Uyûn Al-Ajwibah, Al-Jawâhir, dan Al-Mir'âj.* Jumlah karya Al-Qusyairi menurut Ibrahim Basyuni, adalah 25 buah.[58]

Semua karya di atas, meski hanya sebagian kecil yang sampai ke tangan masyarakat karena masih banyak berbentuk manuskrip, membuktikan dedikasi intelektual dan spiritual seorang Al-Qusyairi. Rasa tanggung jawabnya yang tinggi terhadap perkembangan keilmuan Islam, ketekunan, dan keikhlasannya mengabdikan diri, semuanya menjadi bukti jelas bahwa dia adalah seorang ulama sufi yang memiliki jasa besar dalam sejarah perkembangan Islam, khususnya di bidang tasawuf (spiritualitas).

2. Karakteristik dan Metodologi Tafsir Al-Qusyairi

Metode yang dipakai Al-Qusyairi dalam menafsirkan A-Qur'an, menurut pemetaan A-Farmawi, adalah metode tahlili. Metode tahlili ialah metode penafsiran dengan sistematika mushafi di mana Al-Qur'an ditafsiri dari awal hingga akhir sesuai urutan mushaf Al-Qur'an. Dalam konteks ini, penafsiran Al-Qusyairi sama saja dengan

---

[55] Kitab Tafsir pertama yang ditulis oleh al-Qusyairi, yaitu sebelum tahun 410 H/1019 M. Al-Qusyairi, *Tafsîr Lathâif Al-Isyârât,* hlm. 11.

[56] Sayangnya Kitab ini tersiman di Gereja Vatikan Roma. Lihat Habibi al-Amin, Tafsir Sufi *Lathâif Al-Isyârât* karya al-Qusyairi persektif Tasawuf dan Psikologi, (Jombang: Jurnal Shuhuf, 2016),hlm. 62.

[57] Kitab 40 hadits ini beliau tulis dari gurunya Abu Ali al-Daqqaq dengan sanad mutttasil. Saat ini tersimpan rapi dalam museum di Leiden. 'Abd al-Karim al-Qusyairi, *Risâlah al-Qusyairiah.*.. hlm. 12.

[58] Abdul Munir, "Penafsiran Imam Al-Qusyairy dalam kitab *Tafsîr Lathâif Al-Isyârât*"…, hlm. 57.

penafsiran yang lain yang menggunakan sistematika mushafi. Perbedaannya ada pada warna dan corak sufistik yang dipakai oleh Al-Qusyairi.

Haruslah diakui, warna dan karakteristik serta metode yang digunakan oleh seorang mufasir secara dominan seringkali dipengaruhi oleh kepribadian seorang mufassir itu sendiri. Sebagai seorang ulama sufi, adalah wajar dan rasional jika kitab *Lathâif Al-Isyârât*-nya Al-Qusyairi bercorak atau berkarakter sufistik. Hal ini bisa dilihat dari penafsirannya dari awal hingga akhir. Misalnya ketika dia menafsiri surat Al-Baqarah (2) ayat 144: *falanuwalliyannaka qiblatan tardhâhâ fawalli wajhaka syathra al-masjid al-harâm...* "Maka sungguh Kami (Allah) akan memalingkan kamu ke Kiblat yang engkau sukai. Palingkanlah wajahmu ke arah Masjidil Haram..." Al-Qusyairi memberikan penafsirannya demikian: *wal-takun al-qiblatu maqshûda nafsika wa al-haqqa masyhûda qalbika wa haitsumâ kuntum ayyuhâ al-mu'minûn fawallû wujûhakum syathrahû wa lâkin akhlishû qulûbakum lî wa afridû syuhûdakum bî,*[59] "dan hendaklah Kiblat itu menjadi tujuan jiwamu dan Allah menjadi *musyâhadah* qalbumu. Di mana saja kalian berada wahai orang-orang mukmin maka hadapkanlah wajah kalian ke Kiblat (ketika shalat). Namun hadapkanlah kalbu kalian kepada-Ku dan sendirikanlah musyahadah kalian kepada-Ku."

Contoh di atas menjelaskan tentang corak dan warna tafsir dalam *Lathâif Al-Isyârât* karya Al-Qusyairi di mana nuansa sufistiknya jauh lebih kental dan dominan daripada warna dan corak penafsiran yang lain. Makna Kiblat menjadi sangat spiritual, melampaui makna harfiahnya. Term-term yang digunakan Al-Qusyairi pun adalah terma-term sufsitik seperti *syuhûd/masyhûd/musyâhadah* dan juga kata *ikhlâsh* yang ada di dalam penafsiran tersebut.

Warna dan karakter penafsiran Al-Qusyairi yang demikian itu tidak terlepas dari metode yang dia gunakan, yakni metode isyari

[59] Muhammad Abû al-Qâsim al-Qusyairi, ***Lathâif Al-Isyârât***, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), jilid 1, hlm. 146.

atau irfani. Husain Al-Dzahabi berkata: "Tafsir sufi atau isyari ialah menakwilkan ayat-ayat al-Qur'an berbeda dengan makna lahirnya, sejalan dengan isyarat-isyarat halus yang ditangkap oleh para ahli suluk (ahli hakikat) dan memungkinkan untuk dikompromikan antara makna isyarat dengan makna lahir yang dikehendaki oleh ayat."[60]

3. Penafsiran Ayat-ayat Kisah Musa dan Khadhir dalam Tafsir Al-Qusyairi

Sebagaimana halnya dalam mendeskripsikan penafsiran Ibn Abbas dalam kitab *Tanwîr Al-Miqbâs,* penulis dalam mendeskripsikan penafsiran Al-Qusyairy dalam kitab *Lathâif Al-Tafsîr* ini pun menempuh cara yang sama, yakni sama-sama memaparkan satu per satu ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir dalam surat Al-Kahfi/18: 60-82. Berikut deskripsi penafsiran Imam Al-Qusyairy:

لما صحّت صحبة يوشع مع موسى عليهما السلام استحقّ اسم الفتوة، ولذا قال: «وَإِذْ قالَ مُوسى لِفَتاهُ» وهو اسم كرامة لا اسم علامة.

جعل دخول السمك الماء علامة لوجود الخضر هنالك «١» ، ثم أدخل النسيان عليهما ليكون أبلغ فى الآية، وأبعد من اختيار البشر. قوله جل ذكره:

Ayat 60: Al-Qusyairi menafsiri ayat ini sebagai berikut: Tatkala persahabatan (*shuḥbah*) Yusya' bin Nun dengan Musa telah terjalin dengan baik, maka Yusya' pun berhak dipanggil *fatâhu*, seorang yang memiliki *al-futuwwah* (kemudaan). Panggilan *li-fatâhu* (kepada pemudanya) merupakan *ism karâmatin* (panggilan kemuliaan), bukan *ism 'alâmatin* (hanya sekadar nama).

Ayat 61: Al-Qusyairi memberi penafsiran sebagai berikut: Masuknya ikan ke dalam air sebagai sebuah pertanda adanya Khadhir di sana (*'alâmat li-wujûdi Al-Khadlir hunâlika*). Kemudian Allah memasukkan *al-nisyân* (lupa) kepada keduanya (Musa dan Khadhir)

[60] Muhammad Husain Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn*, … hlm. 352.

dengan tujuan *ablagh fî al-âyah* ("lebih bersungguh-sungguh") dan jauh dari sifat ikhtiar manusia (*ab'adu min ikhtiyâr al-basyar*).

كان موسى فى هذا السّفر متحمّلا، فقد كان سفر تأديب واحتمال مشقة، لأنه ذهب لاستكثار العلم. وحال طلب العلم حال تأديب ووقت تحمّل المشقة، ولهذا لحقه الجوع، فقال: «لَقِينا مِنْ سَفَرِنا هذا نَصَباً» .

وحين صام فى مدة انتظار سماع الكلام من الله صبر ثلاثين يوما، ولم يلحقه الجوع ولا المشقة، لأن ذهابه فى هذا السفر كان إلى الله، فكان محمولا. قوله جل ذكره:

Ayat 62: Al-Qusyairi dalam ayat ini menafsiri sebagai berikut: "Musa (bersama Yusya', penulis) dalam perjalanan ini menanggung beban yang berat (*mutaḫammilan*), sebab perjalanan kali ini adalah perjalalan yang bersifat *ta'dîb* (pendidikan akhlak) dan mengandung penderitaan (*masyaqqah*) lantaran perjalanan beliau adalah perjalanan untuk menambah ilmu (*li-stiktsâr al-ilm*) dan keadaan menuntut ilmu (*thalab al-ilm*) merupakan *hal ta'dîb* (keadaan yang mendidik) dan waktu buat menanggung beban (*waqt taḫammul lil-masyaqqah*). Karena itu wajar jika Musa (bersama Yusya', penulis) merasakan *al-jû'* (lapar) sehingga Musa berucap kepada sahabatnya Yusya': *laqad laqînâ min safarinâ hâdzâ nashaban* (kita benar-benar merasakan kepayahan dalam perjalanan ini). Al-Qusyairi juga menambahkan dengan memberikan perbandingan sebagai berikut: "Ketika Musa dalam masa penantian untuk menyimak Kalam Allah (*intizhâr simâ' al-kalâm minallâh*) selama 30 hari beliau tidak merasakan lapar dan payah (*masyaqqah*), ini karena bepergiannya beliau adalah untuk menuju Allah (*ilallâh*) sehigga dia "ditanggung/ dijamin" (*maḫmûlan*) oleh Allah.

كان الحوت سمكة مملوحة، فنزلا ليلة على شاطىء عين الحياة ونام موسى، فلما أصاب السكة الماء عاشت ووقعت فى الماء (النسفي) طال عليهما السفر لأنهما

احتاجا إلى الانصراف إلى مكانهما، ثم قال يوشع:

«وَما أَنْسانِيهُ إِلَّا الشَّيْطانُ أَنْ أَذْكُرَهُ» : الله- سبحانه- أدخل عليه النسيان ليكون الصّيد من تكلفه، ثم قال: «ذلِكَ ما كُنَّا نَبْغِ» : يعنى دخول السمك الماء وكان مشويا فصار ذلك معجزة له، فلما انتهيا إلى الموضع الذي دخل السمك فيه الماء لقيا الخضر. قوله جل ذكره:

Ayat 63: Al-Qusyairi memberi penafsiaran sebagai berikut: Setelah Musa dan Khadhir jauh melangkah dalam perjalanan mereka, ada timbul keinginan untuk kembali ke tempat semula (*ihtâjâ ilâ al-inshirâf ilâ makânihimâ*). Yusya' kemudian berkata kepada Musa: yang membuatku lupa akan ikan adalah setan. Al-Qusyairi menafsiri: yang membuat lupa hakikatnya adalah Allah sehingga buruan (*as-shaid*) ikan menjadi bagian dari bebannya (*min takallufih*).

Ayat 64: Lalu, Musa berucap: *dzâlika mâ kunnâ nabghî*; itulah tempat yang kita cari. Maksudnya, tempat di mana ikan tadi masuk ke dalam air, padahal ikan tersebut adalah ikan panggang (*masywiy*) yang siap disantap. Ini merupakan mukjizat. Maka, ketika Musa dan Khhidir sampai pada tempat kembali (yakni tempat di mana ikan masuk ke air) maka keduanya pun bertemu dengan Khadhir.

إذا سمى الله إنسانا بأنه عبده جعله من جملة الخواص فإذا قال: «عبدى» جعله من خاص الخواص. «آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا» : أي صار مرحوما من قبلنا بتلك الرحمة التي خصصناه بها من عندنا، فيكون الخضر بتلك الرحمة مرحوما، ويكون بها راحما على عبادنا. «وَعَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً» : قيل العلم من لدن الله «٢» ما يتحصل بطريق الإلهام دون التكلف بالتّطلّب.

ويقال ما يعرّف به الحقّ- سبحانه- الخواص من عباده.

ويقال ما يعرّف به الحق أولياءه فيما فيه صلاح عباده.

وقيل هو ما لا يعود منه نفع إلى صاحبه، بل يكون نفعه لعباده ممّا فيه حقّ الله– سبحانه. ويقال هو ما لا يجد صاحبه سبيلا إلى جحده، وكان دليلا على صحة ما يجده قطعا، فلو سألته عن برهانه لم يجد عليه دليلا فأقوى العلوم أبعدها من الدليل «١» . قوله جل ذكره:

Ayat 65: Al-Qusyairi menafsiran ayat ini sebagai berikut: ketika Allah menyebut manusia (*al-insân*) dengan sebut *'abduh*û (hamba-Nya) maka Allah akan/sudah mengangkat manusia tadi sebagai orang yang termasuk ke dalam kelompok khawas (*min jumlat al-khaw*â*shsh*); namun apabila Allah menyebut atau memanggil manusia dengan istilah *'abdy* (hamba-Ku) maka orang tersebut termasuk golongan *kh*â*shash al-khaw*â*shsh* (orang yang sangat istimewa di sisi Allah).

Selanjutnya, penggalan ayat: â*taynâhu ra<u>h</u>matan min 'indin*â, menurut Al-Qusyairi maksudnya ialah: Khadhir menjadi seorang yang dirahmati (*mar<u>h</u>ûman*) di sisi Allah dengan rahmat yang Allah khususkan baginya dan dengan rahmat Allah tadi Khadhir menjadi *râ<u>h</u>im* (seorang yang memberi rahmat) terhadap hamba-hamba Allah yang lain.

Sedangkan penggalan ayat selanjutnya: *wa 'allamnâhu min ladunn*â *'ilman*; menurut Al-Qusyairi ada beragam pendapat para ulama tentangnya, di antaranya: (1) ilmu yang dimaksud adalah ilmu yang langsung dari Allah, diperoleh dengan cara ilham (*bi-tharîq al-ilhâm*) tanpa proses belajar sebagaimana lazimnya seorang menuntut ilmu; (2) ada ulama berpendapat bahwa yang dimaksud adalah ilmu yang diajarkan Allah khusus kepada hamba-Nya yang sudah mencapai derajat *al-khaw*â*sh* (istimewa); (3) ada ulama yang berpendapat bahwa yang dimaksud *min ladunn*â *'ilman* ialah ilmu pengetahuan yang diberikan Allah kepada para kekasih-Nya yang di dalamnya mengandung manfaat atau kebaikan bagi hamba-hamba-Nya secara luas/umum; (4) ada ulama yang berpendapat, yang dimaksud *min ladunn*â *'ilman* ialah ilmu yang manfaatnya tidak

kembali kepada si pemilik ilmu tersebut melainkan kepada hamba-hamba Allah secara umum karena ilmu tersebut merupakan hak Allah (*mimmâ fîhî haqqullâh*); (5) ada juga ulama yang berpendapat bahwa ilmu yang dimaksud ialah ilmu yang tidak memayahkan pada pemilik ilmu tersebut, dan ini menjadi dalil akan sahnya apa yang didapatnya; seandainya ada yang bertanya tentang burhan/hujjah kepada si pemilik ilmu tesebut maka tidak akan didapati adanya dalil (alasan/argumentasi); dan menurut Al-Qusyairi ilmu yang paling kuat adalah ilmu yang jauh dari dalil (*fa-aqwâ al-ulûm ab'aduhâ min ad-dalîl*).[61]

تلطف فى الخطاب حيث سلك طريق الاستئذان، ثم صرّح بمقصوده من الصحبة بقوله: «عَلى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً» . ويقال إن الذي خصّ به الخضر من العلم لم يكن تعلمه من أستاذ ولا من شخص، فما لم يكن بتعليم أحد إياه.. متى كان يعلمه غيره؟

سؤال بذلك العطف وجواب بهذا العطف! ثم تدارك قلبه بقوله: «وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلى ما لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً؟» ، فأجابه موسى: «قالَ سَتَجِدُنِي ... » وعد من نفس موسى بشيئين: الصبر، وبأن لا يعصيه فيما يأمر به، فأمّا الصبر فقرنه بالاستثناء بمشيئة الله فقال: «سَتَجِدُنِي إِنْ شاءَ اللَّهُ صابِراً» فصبر حتى وجد صابرا، فلم يقبض على يدى الخضر فيما كان منه من الفعل، والثاني قوله: «لا أَعْصِي» «لَكَ أَمْراً» : أطلقه ولم يقرنه بالاستنشاء، فما استنشأ لأجله لم يخالفه فيه، وما أطلقه وقع فيه الخلف «١» . قوله جل ذكره: فإنه ليس للمريد أن يقول: «لا» لشيخه، ولا التلميذ لأستاذه، ولا العامىّ، للعالم المفتى فيما يفتى ويحكم. قوله جل ذكره:

Ayat 66-67: Al-Qusyairi memberikan penafsiran sebagai berikut: Musa menempuh cara yang lembut ketika ingin menyampaikan maksudnya kepada Khadhir. Musa meminta izin terlebih dahulu

[61] Muhammad Abû al-Qâsim al-Qusyairi, *Lathâif Al-Isyârât*,… jld. 2, hlm. 227-228

kepada gurunya, Khadhir. Selanjutnya, Musa menyampaikan secara jelas maksud hatinya, yakni minta diajari ilmu yang telah diajarkan Allah kepada Khadhir (*'alâ an tu'allimanî mimmâ 'ullimta rusydan*). Al-Qusyari di sini ada menambahkan, lebih tepatnya menegaskan, bahwa ilmu yang diperoleh Khadhir bukanlah ilmu yang didapatkan dari seorang guru (ustadz) atau dari siapa pun. Ilmu Khadhir adalah ilmu langsung dari Allah SWT.

Ayat 68-69: Al-Qusyairi menafsiri tiga ayat ini demikian: Kemudian, kita menjumpai (*nudâriku*) hati Khadhir berkata demikian: *wa kayfa tashbiru 'alâ mâ lam tuhith bihî khubran,* bagaimana mungkin engkau akan bisa sabar dengan apa yang tidak engkau ketahui tentangnya? Maka Musa menjawab: engkau, Khadhir, akan mendapatiku... Menurut Al-Qusyairi, dalam ayat ini Musa berjanji dengan dirinya sendiri akan dua hal: *pertama*, sabar untuk tidak melanggar ucapannya terhadap Khadhir. Dalam konteks ini, hemat Al-Qusyairi, Musa telah mengucapkan kata *insya Allah* sebelum kata *shabr*. *Kedua*, ucapan Musa: *wa lâ a'shî laka amran*; aku tidak akan melanggar apa yang engkau perintahkan padaku; di sini, hemat Al-Qusyairi, Musa tidak mengiringi ucapannya dengan kalimat *insya Allah*. Andai Musa mengucapkan kata *insya Allah* maka Musa tidak akan melanggar ucapannya sendiri terhadap Khadhir.

Ayat 70: Al-Qusyairi memberikan penafsiran terhadap ayat ini demikian: Seorang murid tidak berhak berucap tidak (*lâ*) kepada gurunya (*syaikh*). Demikian juga seorang pelajar (*tilmîdz*), tidak boleh mengatakan hal yang sama (*lâ*); juga seorang awam (*al-'âmmy*) kepada seorang alim yang bisa memberikan fatwa hukum.

لما ركبوا الفلك خرقها وكان ذلك إبقاء على صاحبها لئلا يرغب فى السفينة المخروقة الملك الطامع فى السفن. وقوله: «لِتُغْرِقَ أَهْلَها» أي لتؤدى عاقبة هذا الأمر إلى غرق أهلها لأنه علم أنه لم يكن قصد إغراق أهل السفينة. قوله جل ذكره:

Ayat 71: Al-Qusyairi memberikan penafsiran demikian: ketika

mereka (Musa dan Khadhir bersama para nelayan miskin) menaiki perahu (*as-safînah*) maka Khadhir pun segera merusak perahu tersebut. Tujuannya agar perahu tersebut tidak dirampas oleh raja (*al-malik*) yang sedang menunggu di depan mereka. Penggalan ayat: *li-tughriqa ahlahû...* maksudnya, akibat dari merusak perahu tersebut, menurut Musa, bisa menenggelamkan para penumpangnya sedangkan dia tahu bahwa Khadhir tidak mungkin bermaksud yang demikian.[62]

أي أنت تنظر إلى هذا من حيث العلم، وإنّا نجريه من حيث الحكم. قوله جل ذكره:

Ayat 72: Al-Qusyairi memberikan penafsirannya secara ringkas sebagai berikut: Engkau, wahai Musa, memandang persoalan ini dari perspektif ilmu, sedangkan kami (Khadhir) melihatnya dari kacamata hukum (*min haitsu al-hukm*).

طالبه بما هو شرط العلم حيث قال: «لا تُؤاخِذْنِي بِما نَسِيتُ» لأن الناسي لا يدخل تحت التكليف، وأيّد ذلك بما قرن به قوله: «وَلا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْراً» فالمتمكّن من حقه التكليف، ومن لا يصحّ منه الفعل والترك لا يتوجه () «١» والناسي «٢» من جملتهم. قوله جل ذكره:

Ayat 73: Al-Qusyairi memberikan penafsiran sebagai berikut: Musa menuntut kembali (*thâlabahû*) kepada Khadhir lantaran ini merupakan syarat ilmu dengan mengatakan: *Lâ tuâkhidznî bimâ nasîtu...* Jangan kau hukum aku atas kelupaanku, karena, hemat Al-Qusyairi, seorang yang lupa tidak mendapat beban taklif, dan hal ini diperkuat dengan apa yang diucapkan oleh Musa selanjutnya: *wa lâ turhiqnî min amrî 'usran,* jangan engkau, Khadhir, membebaniku dengan kesulitan terhadap urusanku.

كان بخلق العلم واجبا على موسى– عليه السلام– قصره حيث يرى فى الظاهر

[62] Muhammad Abû al-Qâsim al-Qusyairi, *Lathâif Al-Isyârât,*… jld. 2. hlm. 228.

ظلما، ولكن فيما عرف من حال لخضر من حقه التوقف ريثما يعلم أنه ألمّ بمحظور أو مباح، ففى ذلك الوقت كان قلب العادة. قوله جل ذكره:

Ayat 74: Al-Qusyairi memberikkan penafsirannya sebagai berikut: Sesuai dengan etika ilmu, Musa berkewajiban untuk mencegah sesuatu yang dipandangnya sebagai sebuah tindak kezaliman, tetapi Musa—terhadap tindakan membunuh yang dilakukan Khadhir—ada hak untuk bersikap ragu-ragu selama dia mengetahui apakah perbuatan tersebut dilarang atau sesuatu yang mubah (boleh dilakukan).

كرّر قوله: «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ ... » لأنه واقف بشرط العلم، وأمّا فى محل الكشف فشرط عليه موسى عليه السلام فقال:

Ayat 75: Al-Qusyairi memberikan penafsiran demikian: Khadhir kembali mengulangi ucapannya: *innaka lan tastathî'a maiya shabran...* Engkau, Musa, tidak akan mampu bersikap sabar bersamaku; ini karena, hemat Al-Qusyairi, Musa masih memandang kejadian atau peristiwa pembunuhan dengan perspektif ilmu, sedangkan dalam maqam kasyaf (*maḥall al-kasyf*) maka perspektifnya berubah/berbeda sebagaimana ucapan Musa sendiri dalam ayat selanjutnya di bawah ini.

بلغ عصيانه ثلاثا والثلاثة آخر حدّ القلّة وأوّل حدّ الكثرة، فلم يجد المسامحة بعد ذلك «٣» .قوله جل ذكره:

Ayat 76: Al-Qusyairi memberikan penafsirannya sebagai berikut: Musa sudah 2 kali melanggar (yakni, dalam kasus perusakan perahu dan membunuh seorang anak, penulis). Angka 3 merupakan akhir bilangan sedikit (*ḥadd al-qillah*) dan awal dari bilangan jamak (*ḥadd al-katsrah*); karena itu, dalam konteks di atas (yakni hubungan Musa dan Khadhir) tidak ada lagi toleransi (*al-musâmahah*) bagi Musa jika beliau melakukan pelanggaran yang ketiga kalinya.

كان واجبا فى ملتهم على أهل القرية إطعامهما، ولم يعلم موسى أنه لا جدوى من النكير عليهم ولو كان أغضى على ذلك منهم لكان أحسن. فلمّا أقام الخضر جدارهم ولم يطلب عليه أجرا لم يقل موسى إنك قمت بمحظور، ولكنه قال له: «لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً» أي إن لم تأخذ بسببك فلو أخذت بسببنا لكان أخذك خيرا لنا من تركك ذلك، ولئن وجب حقّهم فلم أخللت بحقنا؟ ويقال إنّ سفره ذلك كان سفر تأديب فردّ إلى تحمّل المشقة، وإلّا فهو حين سقى لبنات شعيب فإنّ ما أصابه من التعب وما كان فيه من الجوع كان أكثر «١» ، ولكنه كان فى ذلك الوقت محمولا وفى هذا الوقت متحمّلا. فلما قال موسى هذا قال له الخضر:

Ayat 77: Al-Qusyairi memberikan penafsiran sebagai berikut: adalah sebuah kewajiban—sesuai tradisi masyarakat di desa tersebut—untuk menjamu tamu. Akan tetapi, Musa tidak tahu bahwa tidak ada faidahnya mengambil sikap yang bertentangan dengan masyarakat (*la jadwâ min an-nakîr 'alayhim*), dan seandainya saja Musa mendiamkan (*aghdhâ 'alâ dzâlika*) hal demikian itu (yakni, perihal tidak menjamu mereka berdua) tentu akan lebih baik baginya. Maka, tatkala Khadhir menegakkan tembok/dinding rumah yang nyaris roboh dan dia tidak menuntut upah, Musa tidak mengatakan: engkau, Khadhir, telah melakukan hal yang salah, akan tetapi Musa mengatakan: *law syi'ta la-ttakhadzta 'alayhi ajran...* Seandainya engkau, Khadhir, mengambil upah atas apa yang kau kerjakan.

Al-Qusyairi juga menambahkan keterangan, dengan mengutip pendapat para ulama yang tidak disebutkan namanya,[63] sesungguhnya safar (bepergiannya) Musa merupakan safar pendidikan moral (*safar ta'dîb*) sehingga menyebabkan timbulnya kesulitan atau keberatan (*masyaqqah*). Hal ini, hemat Al-Qusyairi, berbeda dengan ketika Musa membantu anak-anak perempuannya Nabi Syuaib untuk

[63] Al-Qusyairi, sebagaimana para pengarang yang lain, sering menggunakan istilah *yuqâlu* (dikatakan) di mana pihak yang mengatakan tidak disebutkan alias dirahasiakan oleh sang pengarang.

mengambilkan air, meski capek dan lapar namun Musa tidak merasakannnya; kala itu Musa "ditanggung/dijamin" (*mahmûlan*), dan tidak sedang menyandang beban (*mutahammilan*).[64]

Ayat 78: Al-Qusyairi memberikan penafsiran terhadap ayat ini demikian: *ay ba'da hâdzâ falâ shuhbata baynanâ,* setelah ini tidak ada lagi persahabatan di antara kita. Al-Qusyairi selanjutnya mengutip pendapat ulama yang tidak disebutkan namanya: Khadhir berkata kepada Musa: engkau adalah seorang nabi... Saya menghukummu dengan apa yang telah kau ucapkan sendiri... Engkau sendiri yang membuat syarat dan perjanjian... Saya hanya memakai ucapanmu semata. Dikatakan juga, menurut Al-Qusyari, karena Musa tidak bisa bersabar dalam hal bertanya tentang apa-apa yang dilakukan Khadhir, maka Khadhir pun tidak bisa sabar (menahan diri) untuk meneruskan persahabatan, maka jalan terbaik adalah perpisahan (*firâq*).

Masih terkait konteks penafsiran ayat di atas, hemat Al-Qusyari, sewaktu Musa bertanya kepada Khadhir tentang hal-hal yang sifatnya untuk yang lain (*li-ajli al-ghair*), yakni kasus perusakan kapal dan pembunuhan anak, maka Khadhir tidak mempermasalahkannya, akan tetapi ketika Musa mempermasalahkan apa yang dilakukan Khadhir (berupa mendirikan tembok yang nyaris roboh) dan itu untuk kepentingan perut (makanan), maka Khadhir pun memandang ini sebagai akhir dari sebuah persahabatan dengan menyatakan: *hâdzâ firâqu baynî wa bainika...* Inilah momen perpisahan antara aku denganmu. Al-Qusyairi juga mengutip pendapat ulama yang tidak disebutkan namanya, untuk memperkaya penafsiran terhadap ayat di atas: Meski Musa senang bersahabat dengan Khadhir demi menambah ilmu, namun Khadhir sendiri lebih senang untuk tidak lagi bersahabat dengan Musa lantaran Khadhir ingin berkhalwat (menjauh) dari makhluk karena Allah.

لما فارق الخضر موسى عليه السلام لم يرد أن يبقى فى قلب موسى شبه اعتراض

[64] Muhammad Abû al-Qâsim al-Qusyairi, *Lathâif Al-Isyârât,*… jld. 2. hlm. 229.

فأزال عن قلبه ذلك بما أوضح له من الحال، وكشف له أنّ السّرّ فى قصده من خرق السفينة سلامتها وبقاؤها لأهلها حيث لن يطمع فيها الملك الغاصب، فبقاء السفينة لأهلها– وهى مصيبة– كان خيرا لهم من سلامتها وهى مغضوبة. قوله جل ذكره:

لما فارق الخضر موسى عليه السلام لم يرد أن يبقى فى قلب موسى شبه اعتراض فأزال عن قلبه ذلك بما أوضح له من الحال، وكشف له أنّ السّرّ فى قصده من خرق السفينة سلامتها وبقاؤها لأهلها حيث لن يطمع فيها الملك الغاصب، فبقاء السفينة لأهلها– وهى مصيبة– كان خيرا لهم من سلامتها وهى مغضوبة. قوله جل ذكره:

Ayat 79: Al-Qusyari memberikan penafsiran sebagai berikut: Meski keduanya (Musa dan Khadhir) sudah resmi berpisah (*firâq*), namun Khadhir tidak ingin di dalam hati Musa ada muncul pertentangan, sehingga Khadhir pun berusaha untuk menjelaskan apa yang sejatinya telah terjadi. Khadhir menyingkap satu-persatu kasus di atas di mana maksud tersembunyi dari dirusaknya perahu nelayan miskin ialah untuk menyelamatkan para nelayan tersebut lantaran di depan mereka sudah menunggu raja (*malik*) yang siap merampas perahu-perahu yang tampak masih bagus. Dengan demikian, maka selamatlah para nelayan tadi.

بيّن له أن قتل الغلام لما سبق به العلم مضى من الله الحكم أنّ فى بقائه فتنة لوالديه، وفى إبدال الخلف عنه سعادة لهما. قوله جل ذكره:

Ayat 80-81: Al-Qusyari menjelaskan demikian: Sesungguhnya pembunuhan terhadap anak laki-laki (*ghulâm*) lantaran dia (Khadhir) telah diberitahu oleh Allah sebelumnya, bahwa jika si anak dibiarkan hidup maka dia akan menjadi fitnah (ancaman/bahaya) bagi kedua orang tuanya. Dan dengan menggantinya dengan anak yang baru maka akan menjadi sumber kebahagiaan bagi kedua orang tua

tersebut.[65]

أما تسوية الجدار فلاستبقاء كنز الغلامين وترك طلب الرفق من الخلق

Ayat 82: Al-Qusyairi menjelaskan: ada pun mendirikan tembok/ dinding rumah yang nyaris roboh milik dua anak yatim dimaksudkan Khadhir agar harta karun yang tersimpan di bawahnya untuk dua anak yatim tersebut tetap lestari dan hal itu berguna kelak agar kedua anak yatim tersebut tidak menjadi pengemis.[66]

C. Penafsiran Ayat-Ayat Kisah Musa dan Khadhir *Tafsîr Al-Alûsî*

1. Biografi Pengarang

Nama lengkapnya adalah Abu as-Tsana Syihab ad-Din as-Sayyid Mahmud Afandi al-Alusi al-Baghdadi. Beliau lahir pada tahun 1217 H di Baghdad. Beliau adalah seorang ulama besar di Irak, menjadi salah satu ayat (tanda) dari sekian tanda-tanda keagungan Allah dan termasuk ulama yang langka (*nadîrah*). Beliau menguasai banyak cabang ilmu sehingga menjadi ulama yang sangat menguasai di bidang ilmu *naqli* (*riwâyah*) dan *'aqli* (*dirâyah*); beliau sangat paham akan ilmu-ilmu dasar (*ushûl*) maupun terapan (cabang, *furû'*); seorang ahli hadis yang tidak menyimpang, seorang mufassir yang tidak melemahkan akan eksistensi Al-Qur'an, dan meraup ilmu dari para ulama terkemuka di zamannya, di antaranya dari ayah beliau sendiri, dari Syaikh Khalid an-Naqsyabandi, dan dari Syaikh Ali as-Suwaidi. Walhasil, beliau adalah seorang ulama yang sangat haus akan ilmu pengetahuan.[67]

Al-Alusi juga aktif mengajar di banyak sekolah dan mengarang kitab bahkan sejak usia 13 tahun. Beliau mengajar di rumah beliau yang berdekatan dengan perguruan tunggi Syaikh Abdullah al-'Aquli

[65] Muhammad Abû al-Qâsim al-Qusyairi, *Lathâif Al-Isyârât*,… jld. 2 hlm. 230
[66] Muhammad Abû al-Qâsim al-Qusyairi, *Lathâif Al-Isyârât*,… jld. 2, hlm. 231.
[67] Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn*…, Juz I, hlm. 250

di Rashafah. Banyak murid yang belajar dengan beliau. Beliau telah menelorkan banyak orang-orang hebat (*fudhal*â) dari berbagai penjuru negeri. Beliau juga menolong para muridnya dalam hal pakaian dan makanan serta memberikan sarana tempat tinggal buat para muridnya sehingga beliau menjadi semacam otoritas tunggal di bidang ilmu (*al-'ilm al-mufrad*).[68] Al-Alusi juga tercatat sebagai seorang penanggungjawab wakaf Madrasah Marjaniyah, sebuah yayasan pendidikan yang mensyaratkan penanggungjawabnya adalah seorang tokoh ilmuwan di negeri itu.[69]

Lebih dari itu, al-Alusi adalah seorang yang sangat paham akan perbedaan mazhab (*ikhtilâf al-madzâhib*). Akidahnya akidah Salaf, Mazhabnya mazhab Imam as-Syafi'i, meski dalam banyak masalah fikih beliau bertaklid kepada Imam Abu Hanifah an-Nu'man. Namun tidak jarang beliau juga berijtihad sendiri.[70] Beliau banyak meninggalkan warisan ilmiah yang besar manfaatnya. Al-Alusi meninggal dunia pada malam Jum'at, tanggal 25 Dzulhijjah tahun 1270 H dan dimakamkan di pemakaman Syaikh Ma'ruf al-Karkhi.[71]

Tentang proses penulisan kitab tafsirnya ini, *Rûh al-Ma'ânî,* diawali dari mimpi di mana pada malam Jum'at di bulan Rajab tahun 1252 Al-Alusi bermimpi di mana beliau diperintah oleh Allah untuk melipat langit dan bumi dan menutupi celah-celah yang terbuka lebar. Beliau dalam mimpi tersebut mengangkat salah satu tangan beliau ke langit dan menaruh yang satunya lagi ke dasar air. Kemudian beliau terjaga dari tidurnya sambil merenung ulang mimpi tersebut. Lalu beliau berusaha untuk menganalisa mimpi tersebut. Beliau akhirnya "berkesimpulan" bahwa mimpi tersebut merupakan isyarat agar berliau mengarang kitab tafsir. Maka beliau pun memulai menulis kitabnya pada malam ke-16 bulan Sya'ban pada tahun yang sama sedang umur beliau adalah 34 tahun. Kala itu sultannya adalah

[68] Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn.*…, hlm. 251

[69] Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an dan Kontemporer,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 33.

[70] Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn.*…, hlm. 251.

[71] Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn.*…, hlm. 251

Sultan Mahmud Khan bin Sultan Abdul Hamid Khan. Kitab *Rûh al-Ma'ânî* ini selesai ditulis beliau pada malam Selasa, bulan Rabiul Akhir tahun 1267 H. Usai menulis kitab tafsir ini, Al-Alusi pun berpikir: apa nama kitab ini? Kemudian beliau menjumpai pimpinan para menteri yang bernama Ridha Pasha. Sang menteri, yang kagum dan puas dengan kitab tersebut, segera memberi nama dengan *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr Al-Qur'ân wa as-Sab' al-Matsâni.*.[72]

2. Karakteristik dan Metoologi Penafsiran Al-Alusi

Setiap produk pemikiran, termasuk tafsir Al-Qur'an, pastilah memiliki karakter dan metode yang dipakai oleh sang pengarang di dalam menuangkan ide-ide dan pemikirannya. Bagi al-Alusi, penafsiran ayat-ayat al-Qur'an harus dijelaskan secara menyeluruh dari segala aspek baik dari cara penguapan lafadz-lafadz al-Qur'an, *madlul* (indikasi), hokum-hukum, mak-makna ayat, sebab turunnya ayat, kisah-kisah yang menjelaskan sesuatu yang belum jelas, dan juga tentang ma'rifat dan nash suatu ayat.[73]

Al-Alusi dengan kitab tafsirnya, *Rûh al-Ma'ânî*. Secara umum, metode yang dipakai oleh Al-Alusi adalah metode *Tahlili*. Dengan metode ini sang pengarang (Al-Alusi) bisa dengan "leluasa" mengeksplorasi ayat-ayat Al-Qur'an dari A (Al-Fatihah) sampai Z (An-Nas). Beliau menyampaikan penafsirannya dalam kitab ini dengan runtut sesuai *tartib mushhafi,* tidak ada ayat atau bagian dari ayat yang terlewatkan.

Husein Ad-Dzahabi memasukkan penafsiran Al-Alusi kitab *Rûh al-Ma'ânî* ini ke dalam kelompok tafsir *bi al-ra'y al-jaiz*. Termasuk ke dalam kelompok tafsir ini ialah kitab tafsir *Mafâtih al-Ghaib*, karya Fakh ar-Razi; kitab *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl*, karya Al-Baydhawi; kitab *Madârik al-Tanzîl wa Haqâiq al-Ta'wîl*, karya An-Nasafi; kitab *Lubab at-Ta'wil fi Ma'na at-Tanzil*, karya Al-Khazin; kitab

72 Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn.*.., hlm. 252.

73 Abu al-Fadhl al-Dîn al-Syayyid Mahmûd al-Alûsi, *Rûh al-Ma'âni*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1983), Jilid I, hlm. 4.

Al-Bahr al-Muhîth, karya Abu Hayyan; kitab *Gharâib al-Qur'ân wa Raghâib al-Furqân* karya An-Nisaburi; kitab *Tafsîr al-Jalâlayn* karya Al-Jalal Al-Mahalli dan Al-Jalal As-Suyuthi; kitab *Al-Sirâj al-Munîr* karya Al-Khathib As-Syarbini; dan kitab *Irsyâd al-'Aql al-Salîm ilâ Mazaya al-Kitâb al-Karîm* karya Abu as-Su'ud.[74]

Meskipun tafsir *Rûḥ al-Ma'ânî*—sebagaimana pendapatnya Adz-Dzahabi—termasuk kategori tafsir *bi al-ra'y* di mana lazimnya yang dominan adalah ijtihad rasional, namun Al-Alusi sendiri di dalam tafsirnya berusaha menggabungkan sedikitnya dua hal: aspek riwayah (*naql*) dan dirayah (*'aql*). Lebih menariknya, Al-Alusi juga memasukkan ke dalam tafsirnya ini corak atau karakter *isyârî*, yakni corak sufistik. Sehingga tafsir ini bisa juga dimasukkan ke dalam tafsir isyari (*at-Tafsîr al-Isyârî*) selain termasuk kategori tafsir *bi al-ra'y* sebagaimana pendapat Husein ad-Dzahabi di atas.

Al-Alusi bukanlah ulama "eksklusif", beliau bisa dibilang ulama "inklusif", tidak fanatik dalam mazhab, namun tetap bermazhab. Inklusivitas pemikiran ini mewarnai kitab tafsir *Rûḥ al-Ma'ânî* ini di mana beliau banyak menukil (dan sekaligus meramu) pendapat para ulama terdahulu (*salaf*) maupun ulama kemudian (*khalaf*). Di dalam tafsir tersebut Al-Alusi misalnya mengutip pendapat Ibn Athiyah, Abu Hayyan, Az-Zamakhsyari, Abu As-Su'ud, al-Baydhawi, Ar-Razi, dan ulama-ulama lain.

Lebih dari itu, kepakaran beliau juga ditunjukkan pada kemahiran dan keluasan beliau di dalam menganalisis ayat, baik analisis lingusitis yang terkadang memakan halaman cukup panjang, analisis riwayat (hadis), penadapat para ulama, dan penafsiran beliau sendiri. Sisi sejarah juga tidak terlewatkan oleh beliau. Semua ini menunjukkan keluasan dan kedalaman ilmu yang beliau miliki. Karena itu, tidaklah berlebihan jika Ali as-Shabuni menilai bahwa model tafsir macam *Rûḥ al-Ma'ânî* karya Al-Alusi ini dipandang sebagai model tafsir terbaik karena di dalamnya mencakup aspek riwayah, dirayah, dan

[74] Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn.*.., hlm. 205-206.

isyarah.

3. Penafsiran Al-Alusi tentang Musa dan Khadhir dalam Kitab *Rûh al-Ma'ânî*

Deskripsi ringkas penafsiran Ibn Abbas dalam kitab *Tanwîr al-Miqbâs* dan Al-Qusyairi dalam kitab *Lathâif al-Isyârât* sudah penulis paparkan sebagaimana di atas. Sekarang penulis mencoba mendeskripsikan penafsiran Al-Alusi dalam kitabnya, *Rûh al-Ma'ânî*. Penulis menempuh cara yang sama dengan di atas, yakni dengan menyampaikan penafsiran Al-Alusi secara ayat per ayat terhadap Surah al-Kahfi ayat 60-82. Berikut deskripsi penafsiran dari Al-Alusi:

وَإِذْ قالَ مُوسى هو ابن عمران نبي بني إسرائيل عليه السلام على الصحيح، فقد أخرج الشيخان والترمذي والنسائي وجماعة من طريق سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس رضي الله تعالى عنهما: إن نوفا (١) البكالي يزعم أن موسى صاحب الخضر ليس موسى صاحب بني إسرائيل فقال: كذب عدو الله ثم ذكر حديثا طويلا فيه الإخبار عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بما هو نص في أنه موسى بني إسرائيل، وإلى إنكار ذلك ذهب أيضا أهل الكتاب وتبعهم من تبعهم من المحدثين والمؤرخين وزعموا أن موسى هنا هو موسى بن ميشا بالمعجمة ابن يوسف بن يعقوب، وقيل: موسى بن إفرائيم بن يوسف وهو موسى الأول، قيل وإنما أنكره أهل الكتاب لإنكارهم تعلم النبي من غيره. وأجيب بالتزام أن التعلم من نبي ولا غضاضة في تعلم نبي من نبي. وتعقب بأنه ولو التزموا ذلك وسلموا نبوة الخضر عليه السلام لا يسلمون أنه موسى بن عمران لأنهم لا تسمح أنفسهم بالقول بتعلم نبيهم الأفضل ممن ليس مثله في الفضل فإن الخضر عليه السلام على القول بنبوته بل القول برسالته لم يبلغ درجة موسى عليه السلام، وقال بعض المحققين: ليس إنكارهم لمجرد ذلك بل لذلك ولقولهم إن موسى عليه السلام بعد الخروج من مصر حصل هو وقومه في التيه وتوفي فيه ولم يخرج قومه منه إلا بعد وفاته والقصة تقتضي خروجه عليه السلام من التيه لأنها لم تكن وهو في مصر بالإجماع، وتقتضي أيضا الغيبة أياما ولو وقعت لعلمها كثير

من بني إسرائيل الذين كانوا معه ولو علمت لنقلت لتضمنها أمرا غريبا تتوفر الدواعي على نقله فحيث لم يكن لم تكن. وأجيب بأن عدم سماح نفوسهم بالقول بعلم نبيهم عليه السلام ممن ليس مثله في الفضل أمر لا يساعده العقل وليس هو إلا كالحمية الجاهلية إذ لا يبعد عقلا تعلم الأفضل الأعلم شيئا ليس عنده ممن هو دونه في الفضل والعلم. ومن الأمثال المشهورة قد يوجد في الأسقاط ما لا يوجد في الأسفاط، وقالوا: قد يوجد في المفضول ما لا يوجد في الفاضل، وقال بعضهم:

لا مانع من أن يكون قد أخفى الله سبحانه وتعالى علم المسائل التي تضمنتها القصة عن موسى عليه السلام على مزيد علمه وفضله لحكمة ولا يقدح ذلك في كونه أفضل وأعلم من الخضر عليه السلام وليس بشيء كما لا يخفى، وبأنه سيأتي إن شاء الله تعالى قريبا القول بأن القصة كانت بعد أن ظهر موسى عليه السلام على مصر مع بني إسرائيل واستقر بعد هلاك القبط فلا إجماع على أنها لم تكن بمصر، نعم اليهود لا يقولون باستقرارهم في مصر بعد هلاك القبط وعليه كثير منا وحينئذ يقال: إن عدم خروج موسى عليه السلام من التيه غير مسلم، وكذلك اقتضاء ذلك الغيبة أياما لجواز أن يكون على وجه خارق للعادة كالتيه الذي وقعوا فيه وكنتق الجبل عليهم وغير ذلك من الخوارق التي وقعت فيهم، وقد يقال: يجوز أن يكون عليه السلام خرج وغاب أياما لكن لم يعلموا أنه عليه السلام ذهب لهذا الأمر وظنوا أنه ذهب يناجي ويتعبد ولم يوقفهم على حقيقة غيبته بعد أن رجع لعلمه بقصور فهمهم فخاف من حط قدره عندهم فهم القائلون اجْعَلْ لَنا إِلهاً كَما لَهُمْ آلِهَةٌ [الأعراف: ٨٣١] وأَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً [النساء: ٥٣١] وأوصى فتاه بكتم ذلك عنهم أيضا، ويجوز أن يكون غاب عليه السلام وعلموا حقيقة غيبته لكن لم يتناقلوها جيلا بعد جيل لتوهم أن فيها شيئا مما يحط من قدره الشريف عليه السلام فلا زالت نقلتها تقل حتى هلكوا في وقت بختنصر كما هلك أكثر حملة التوراة، ويجوز أن يكون قد بقي منهم أقل قليل إلى زمن نبينا صلّى الله عليه وسلّم فتواصوا على كتمها وإنكارها

ليوقعوا الشك في قلوب ضعفاء المسلمين ثم هلك ذلك القليل ولم تنقل عنه، ولا يخفى أن باب الاحتمال واسع وبالجملة لا يبالى بإنكارهم بعد جواز الوقوع عقلا واخبار الله تعالى به ورسوله صلّى الله عليه وسلّم فإن الآية ظاهرة في ذلك، ويقرب من هذا الإنكار إنكار النصارى تكلم عيسى عليه السلام في المهد وقد قدمنا أنه لا يلتفت إليه بعد إخبار الله تعالى به فعليك بكتاب الله تعالى ودع عنك الوساوس.

وإِذْ نصب على المفعولية باذكر محذوفا والمراد قل قال موسى لِفَتاهُ يوشع بن نون بن إفرائيم بن يوسف عليه السلام فإنه كان يخدمه ويتعلم منه ولذا أضيف إليه، والعرب تسمي الخادم فتى لأن الخدم أكثر ما يكونون في سن الفتوّة، وكان فيما يقال ابن أخت موسى عليه السلام، وقيل: هو أخو يوشع عليه السلام، وأنكر اليهود أن يكون له أخ، وقيل: لعبده فالإضافة للملك وأطلق على العبد فتى لما في الحديث الصحيح «ليقل أحدكم فتاي وفتاتي ولا يقل عبدي وأمتي» وهو من آداب الشريعة، وليس إطلاق ذلك بمكروه خلافا لبعض بل خلاف الأولى، وهذا القول مخالف للمشهور وحكم النووي بأنه قول باطل وفي حل تملك النفس في بني إسرائيل كلام، ومثله في البطلان القول الثاني لمنافاة كل الأخبار الصحيحة لا أَبْرَحُ من برح الناقص كزال يزال أي لا أزال أسير فحذف الخبر اعتمادا على قرينة الحال إذ كان ذلك عند التوجه إلى السفر واتكالا على ما يعقبه من قوله حَتَّى أَبْلُغَ إذ الغاية لا بد لها من مغيا والمناسب لها هنا السير وفيما بعد أيضا ما يدل على ذلك وحذف الخبر فيها قليل كما ذكره الرضي، ومنه قول الفرزدق:

فما برحوا حتى تهادت نساؤهم ... ببطحاء ذي قار عياب اللطائم

وقال أبو حيان: نص أصحابنا على أن حذف خبر كان وأخواتها لا يجوز وإن دل الدليل على حذفه إلا ما جاء في الشعر من قوله:

لهفي عليك كلهفة من خائف ... يبغي جوارك حين ليس مجير

أي حين ليس في الدنيا، وجوز الزمخشري وأبو البقاء أن يكون الأصل لا يبرح سيري حتى أبلغ فالخبر متعلق حتى مع مجرورها فحذف المضاف إليه (١) وهو سير فانقلب الضمير من البروز والجر إلى الرفع والاستتار وانقلب الفعل من الغيبة إلى التكلم، قيل وكذا الفعل الواقع في الخبر وهو أَبْلُغَ كأن أصله يبلغ ليحصل الربط والإسناد مجازي وإلا يخل الخبر من الرابط إلا أن يقدر حتى أبلغ به أو يقال إن الضمير المستتر في كائن يكفي للربط أو أن وجود الربط بعد التغيير صورة يكفي فيه وإن كان المقدر في قوة المذكور، وعندي لا لطف في هذا الوجه وإن استلطفه الزمخشري. وجوز أيضا أن يكون أَبْرُحُ من برح التام كزال يزول فلا يحتاج إلى خبر، نعم قيل لا بد من تقدير مفعول ليتم المعنى أي لا أفارق ما أنا بصدده حتى أبلغ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ وتعقبه في البحر بأنه يحتاج إلى صحة نقل. والمجمع الملتقى وهو اسم مكان، وقيل مصدر وليس بذاك، والبحران بحر فارس والروم كما روي عن مجاهد وقتادة وغيرهما، وملتقاهما مما يلي المشرق، ولعل المراد مكان يقرب فيه التقاؤهما وإلا فهما لا يلتقيان إلا في البحر المحيط وهما شعبتان منه.

وذكر أبو حيان أن مجمع البحرين على ما يقتضيه كلام ابن عطية مما يلي بر الشام، وقالت فرقة منهم محمد ابن كعب القرظي: هو عند طنجة حيث يجتمع البحر المحيط والبحر الخارج منه من دبور إلى صبا، وعن أبي أنه بإفريقية، وقيل البحران الكر والرس بأرمينية وروي ذلك عن السدي، وقيل بحر القلزم وبحر الأزرق، وقيل هما بحر ملح وبحر عذب وملتقاهما في الجزيرة الخضراء في جهة المغرب، وقيل هما مجاز عن موسى والخضر عليهما السلام لأنهما بحرا علم، والمراد بملتقاهما مكان يتفق فيه اجتماعهما، وهو تأويل صوفي والسياق ينبو عنه وكذا قوله تعالى حَتَّى أَبْلُغَ إذ الظاهر عليه أن يقال حتى يجتمع البحران مثلا. وقرأ الضحاك وعبد الله بن مسلم بن يسار مَجْمَعَ بكسر الميم الثانية، والنضر عن ابن مسلم مَجْمَعَ بالكسر لكلا الحرفين وهو شاذ على القراءتين لأن قياس اسم المكان والزمان من فعل يفعل بفتح العين فيهما الفتح كما في قراءة الجمهور أَوْ

أَمْضِيَ حُقُباً عطف على أَبْلُغَ وأو لأحد الشيئين، والمعنى حتى يقع إما بلوغي المجمع أو مضي حقبا أي سيري زمانا طويلا. وجوز أن تكون أو بمعنى إلا والفعل منصوب بعدها بأن مقدرة والاستثناء مفرغ من أعم الأحوال أي لا زلت أسير في كل حال حتى أبلغ إلا أن أمضي زمانا أتيقن معه فوات المجمع، ونقل أبو حيان جواز أن تكون بمعنى إلى وليس بشيء لأنه يقتضي جزمه ببلوغ المجمع بعد سيره حقبا وليس بمراد، والحقب بضمتين ويقال بضم فسكون وبذلك قرأ الضحاك اسم مفرد وجمعه كما في القاموس أحقب وأحقاب، وفي الصحاح أن الحقب بالضم يجمع على حقاب مثل قف وقفاف، وهو على ما روي عن ابن عباس وجماعة من اللغويين الدهر وروي عن ابن عمر وأبي هريرة أنه ثمانون سنة، وعن الحسن أنه سبعون، وقال الفراء: إنه سنة بلغة قريش وقال أبو حيان: الحقب السنون واحدها حقبة قال الشاعر:

فإن تنأ عنها حقبة لا تلاقها ... فإنك مما أحدثت بالمجرب

اه وما ذكره من أن الحقب السنون ذكره غير واحد من اللغويين لكن قوله واحدها حقبة فيه نظر لأن ظاهر كلامهم أنه اسم مفرد وقد نص على ذلك الخفاجي ولأن الحقبة جمع حقب بكسر ففتح، قال في القاموس: الحقبة بالكسر من الدهر مدة لا وقت لها والسنة وجمعه حقب كعنب وحقوب كحبوب، واقتصر الراغب والجوهري على الأول، وكان منشأ عزيمة موسى عليه السلام على ما ذكر ما رواه الشيخان وغيرهما من حديث ابن عباس عن أبي بن كعب أنه سمع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: «إن موسى عليه السلام قام خطيبا في بني إسرائيل فسئل أي الناس أعلم؟ فقال: أنا فعتب الله تعالى عليه إذ لم يرد العلم إليه سبحانه فأوحى الله تعالى إليه أن لي عبدا بمجمع البحرين هو أعلم منك» الحديث، وفي رواية أخرى عنه عن أبي أيضا عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أن موسى بني إسرائيل سأل ربه فقال: اي رب إن كان في عبادك أحد هو أعلم مني فدلني عليه فقال له: نعم في عبادي من هو أعلم منك ثم نعت له مكانه وأذن له في لقيه.

وأخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والخطيب وابن عساكر من طريق هارون عن أبيه عن ابن عباس قال: سأل موسى عليه السلام ربه سبحانه فقال: اي رب أي عبادك أحب إليك؟ قال: الذي يذكرني ولا ينساني قال: فأي عبادك أقضى؟ قال: الذي يقضي بالحق ولا يتبع الهوى قال: فأي عبادك أعلم؟ قال: الذي يبتغي علم الناس إلى علمه عسى أن يصيب كلمة تهديه إلى هدى أو ترده عن ردى قال: وكان حدث موسى نفسه أنه ليس أحد أعلم منه فلما أن قيل له الذي يبتغي علم الناس إلى علمه قال: يا رب فهل في الأرض أحد أعلم مني؟ قال: نعم قال: فأين هو؟ قيل له: عند الصخرة التي عندها العين فخرج موسى يطلبه حتى كان ما ذكر الله تعالى.

ثم إن هذه الأخبار لا دلالة فيها على وقوع القصة في مصر أو في غيرها، نعم جاء في بعض الروايات التصريح بكونها في مصر، فقد أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم من طريق العوفي عن ابن عباس قال: لما ظهر موسى عليه السلام وقومه على مصر أنزل قومه بمصر فلما استقرت بهم البلد أنزل الله تعالى أن ذكرهم بأيام الله تعالى فخطب قومه فذكر ما آتاهم الله تعالى من الخير والنعم وذكرهم إذ أنجاهم الله تعالى من آل فرعون وذكرهم هلاك عدوهم وما استخلفهم الله سبحانه في الأرض وقال كلم الله تعالى نبيكم تكليما واصطفاني لنفسه وأنزل علي محبة منه وآتاكم من كل شيء ما سألتموه فنبيكم أفضل أهل الأرض وأنتم تقرءون التوراة فلم يترك نعمة أنعمها الله تعالى عليهم إلا عرفهم إياها فقال له رجل من بني إسرائيل: فهل على الأرض أعلم منك يا نبي الله؟ قال: لا فبعث الله تعالى جبريل عليه السلام إلى موسى عليه السلام فقال: إن الله تعالى يقول وما يدريك أين أضع علمي بلى إن على ساحل البحر رجلا أعلم منك ثم كان ما قص الله سبحانه ، وأنكر ذلك ابن عطية فقال: ما يرى قط أن موسى عليه السلام أنزل قومه بمصر إلا في هذا الكلام وما أراه يصح بل المتظافر أن موسى عليه السلام توفي في أرض التيه قبل فتح ديار الجبارين اه وما ذكره من عدم إنزال موسى عليه السلام قومه بمصر هو الأقرب إلى القبول

عندي وإن تعقب الخفاجي كلامه بعد نقله بقوله فيه نظر، ثم إن الأخبار المذكورة ظاهرة في أن العبد الذي أرشد إليه موسى عليه السلام كان أعلم منه، وسيأتي إن شاء الله تعالى الكلام في ذلك فَلَمَّا بَلَغا الفاء فصيحة أي فذهبا يمشيان إلى مجمع البحرين فلما بلغا مَجْمَعَ بَيْنِهِما أي البحرين، والأصل في بين النصب على الظرفية.

وأخرج عن ذلك بجره (١) بالإضافة اتساعا والمراد مجمعهما، وقيل: مجمعا في وسطهما فيكون كالتفصيل لمجمع البحرين، وذكر أن هذا يناسب تفسير المجمع بطنجة أو إفريقية إذ يراد بالمجمع متشعب بحر فارس والروم من المحيط وهو هناك، وقيل: بين اسم بمعنى الوصل، وتعقب بأن فيه ركاكة إذ لا حسن في قولك مجمع وصلهما، وقيل إن فيه مزيد تأكيد كقولهم جد جده وجوز أن يكون بمعنى الافتراق أي موضع اجتماع افتراق البحرين أي لبحرين المفترقين، والظاهر أن ضمير التثنية على الاحتمالين للبحرين.

وقال الخفاجي: يحتمل على احتمال أن يكون بمعنى الافتراق عوده لموسى والخضر عليهما السلام أي وصلا إلى موضع وعد اجتماع شملهما فيه، وكذا إذا كان بمعنى الوصل انتهى، وفيه ما لا يخفى، ومَجْمَعَ على سائر الاحتمالات اسم مكان، واحتمال المصدرية هنا مثله فيما تقدم نَسِيا حُوتَهُما الذي جعل فقدانه أمارة وجدان المطلوب،

فقد صح أن الله تعالى حين قال لموسى عليه السلام: إن لي بمجمع البحرين من هو أعلم قال موسى: يا رب فكيف لي به؟ قال: تأخذ معك حوتا فتجعله في مكتل فحيثما فقدت الحوت فهو ثم فأخذ حوتا وجعله في مكتل ثم انطلق وانطلق معه فتاه حتى إذا أتيا الصخرة وكانت عند مجمع البحرين وضعا رؤوسهما فناما واضطرب الحوت في المكتل فخرج منه فسقط في البحر ، والظاهر نسبة النسيان إليهما جميعا وإليه ذهب الجمهور، والكلام على تقدير مضاف أي نسيا حال حوتهما إلا أن الحال الذي نسيه كل منهما مختلف

فالحال الذي نسيه موسى عليه السلام كونه باقيا في المكتل أو مفقودا والحال الذي نسيه يوشع عليه السلام ما رأى من حياته ووقوعه في البحر، وهذا قول بأن يوشع شاهد حياته وفيه خبر صحيح، ففي حديث رواه الشيخان، وغيرهما أن الله تعالى قال لموسى: خذ نونا ميتا فهو حيث ينفخ فيه الروح فأخذ ذلك فجعله في مكتل فقال لفتاه: لا أكلفك إلا أن تخبرني بحيث يفارقك الحوت قال: ما كلفت كثيرا فبينما هما في ظل صخرة إذا اضطرب الحوت حتى دخل البحر وموسى نائم فقال فتاه: لا أوقظه حتى إذا استيقظ نسي أن يخبره.

وفي حديث رواه مسلم، وغيره أن الله تعالى قال له: آية ذلك أن تزود حوتا (٢) مالحا فهو حيث تفقده ففعل حتى إذا انتهيا إلى الصخرة انطلق موسى يطلب ووضع فتاه الحوت على الصخرة فاضطرب ودخل البحر فقال فتاه: إذا جاء نبي الله تعالى حدثته فأنساه الشيطان، وزعم بعض أن الناسي هو الفتى لا غير نسي أن يخبر موسى عليه السلام بأمر الحوت، ووجه نسبة النسيان إليهما بأن الشيء قد ينسب إلى الجماعة وإن كان الذي فعله واحدا منهم، وما ذكر هنا نظير نسي القوم زادهم إذا نسيه متعهد أمرهم، وقيل: الكلام على حذف مضاف أي نسي أحدهما والمراد به الفتى وهو كما ترى، وسبب حياة هذا الحوت على ما في بعض الروايات عن ابن عباس أنه كان عند الصخرة ماء الحياة من شرب منه خلد ولا يقاربه ميت إلا حيي فأصاف شيء منه الحوت فحيي، وروي أن يوشع عليه السلام توضأ من ذلك الماء فانتضح شيء منه على الحوت فعاش ، وقيل: إنه لم يصبه سوى روح الماء وبرده فعاش بإذن الله تعالى وذكر هذا الماء وأنه ما أصاب منه شيء إلا حيي وأن الحوت أصاب منه جاء في صحيح البخاري فيما يتعلق بسورة الكهف أيضا لكن ليس فيه أنه من شرب منه خلد كما في بعض الروايات السابقة. ويشكل على هذا البعض أنه روي أن يوشع شرب منه أيضا مع أنه لم يخلد اللهم إلا أن يقال: إن هذا لا يصح والله تعالى أعلم، ثم إن هذا الحوت كان على ما سمعت فيما مر مالحا وفي رواية مشويا، وفي بعض أنه كان في جملة ما تزوداه وكانا يصيبان منه عند

العشاء والغداء فأحياه الله تعالى وقد أكلا نصفه فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَباً مسلكا كالسرب وهو النفق فقد صح من حديث الشيخين والترمذي والنسائي وغيرهم أن الله تعالى أمسك عن الحوت جرية الماء فصار عليه مثل الطاق ، والمراد به البناء المقوس كالقنطرة.

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم من طريق العوفي عن الحبر جعل الحوت لا يمس شيئا من البحر إلا ييس حتى يكون صخرة، وهذا وكذا ما سبق من الأمور الخارقة للعادة التي يظهرها سبحانه على من شاء من أنبيائه وأوليائه، ونقل الدميري بقاء أثر الخارق الأول قال: قال أبو حامد الأندلسي رأيت سمكة بقرب مدينة سبتة من نسل الحوت الذي تزوده موسى وفتاه عليهما السلام وأكلا منه وهي سمكة طولها أكثر من ذراع وعرضها شبر واحد جنبيها شوك وعظام وجلد رقيق على أحشائها ولها عين واحدة ورأسها نصف رأس من رآها من هذا الجانب استقذرها وحسب أنها مأكولة ميتة ونصفها الآخر صحيح والناس يتبركون بها ويهدونها إلى الأماكن البعيدة انتهى.

وقال أبو شجاع في كتاب الطبري: أتيت به فرأيته فإذا هو شق حوت وليس له إلا عين واحدة، وقال ابن عطية: وأنا رأيته أيضا وعلى شقه قشرة رقيقة ليس تحتها شوكة، وفيه مخالفة لما في كلام أبي حامد، وأنا سألت كثيرا من راكبي البحار ومتتبعي عجائب الآثار فلم يذكروا أنهم رأوا ذلك ولا أهدي إليهم في مملكة من الممالك فلعل أمره إن صح كل من الإثبات والنفي صار اليوم كالعنقاء كانت فعدمت والله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

والفاء على ما يقتضيه كلامهم فصيحة أي فحيي وسقط في البحر فاتخذ، وقدر بعضهم المعطوف عليه الذي تفصح عنه الفاء بالواو على خلاف المألوف ليدفع به الاعتراض على كون الحال الذي نسيه يوشع ما رأى من حياته ووقوعه في البحر بأن الفاء تؤذن بأن نسيانه عليه السلام كان قبل حياته ووقوعه في البحر واتخاذه سربا فلا يصح اعتبار ذلك في الحال المنسي، وأجيب بأن المعتبر في الحال

هو الحياة والوقوع في البحر أنفسهما من غير اعتبار أمر آخر والواقع بعدهما من حيث ترتب عليهما الاتخاذ المذكور فهما من حيث أنفسهما متقدمان على النسيان ومن حيث ترتب الاتخاذ متأخران وهما من هذه الحيثية معطوفان على نسيا بالفاء التعقيبية، ولا يخفى أنه سيأتي في الجواب إن شاء الله تعالى ما يأبى هذا الجواب إلا أن يلتزم فيه خلاف المشهور بين الأصحاب فتدبر، وانتصاب سَرَباً على أنه مفعول ثان لاتخذ وفِي الْبَحْرِ حال منه ولو تأخر كان صفة أو من السبيل، ويجوز أن يتعلق باتخذ، وفِي في جميع ذلك ظرفية.

وربما يتوهم من كلام ابن زيد حيث قال: إنما اتخذ سبيله في البر حتى وصل إلى البحر فعام على العادة أنها تعليلية مثلها في أن امرأة دخلت النار في هرة فكأنه قيل فاتخذ سبيله في البر سربا لأجل وصوله إلى البحر، وواقفه في كون اتخاذ السرب في البر قوم، وزعموا أنه صادف في طريقه في البر حجرا فنقبه، ولا يخفى أن القول بذلك خلاف ما ورد في الصحيح مما سمعت والآية لا تكاد تساعده، وجوز أن يكون مفعولا اتخذ سَبِيلَهُ وفِي الْبَحْرِ وسربا حال من السبيل وليس بذاك، وقيل حال من فاعل اتخذ وهو بمعنى التصرف والجولان من قولهم فحل سارب أي مهمل يرعى حيث شاء، ومنه قوله تعالى: وَسارِبٌ بِالنَّهارِ [الرعد: ١٠] وهو في تأويل الوصف أي اتخذ ذلك في البحر متصرفا، ولا يخفى أنه نظير سابقه.

Ayat 60: Redaksi ayat: *wa idz qâla mûsâ...* Menurut Al-Alusi, Musa yang dimaksud di sini adalah Musa ibn Imran, Nabinya Bani Israil,[75] bukan Musa yang lain. Kalimat *lifatâhu*, kepada pemudanya; yang dimaksud di sini menurut Al-Alusi ialah Yusya' bin Nun bin Ifratsim bin Yusuf alayhis salam. Yusya' adalah pembantu sekaligus pemuda

[75] Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî,* Juz 15, hlm. 310. Naufa al-Bukali berpendapat bahwa yang dimaksud Musa di sini bukanlah Musa ibn Imran, Nabinya Bani Israil, melainkan Musa yang lain. Ibn Abbas dengan tegas komentar tentang dia: *kadzaba 'aduwwullâh…* Telah berdusta musuh Allah. Ibn Abbas lalu membacakan hadis yang panjang dari Rasulullah SAW yang menyatakan bahwa Musa di dalam ayat 60 Surah Al-Kahfi tersebut adalah Musa ibn Imran, bukan Musa yang lain. Lihat, Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî*, Juz 15, hlm. 310.

yang belajar dengan Musa. Ini sesuai dengan adat istiadat orang Arab yang menyebut *al-khâdim* (pembantu) sebagai *fatâ* (pemuda) lantaran masa-masa *khidmah* lazimnya dilakukan pada masa muda (*futuwwah*).[76] Selanjutnya, kalimat *lâ abrahu*, Al-Alusi hanya menafsirkan dengan *lâ azâlu asîru,* aku (Musa) senantiasa berjalan; di sini, hemat Al-Alusi, *khabar* (keterangan) dibuang (*hadzb al-khabr*) karena berpijak atau bersandar (*i'timâd*) pada adanya keterangan (*qarînat al-ḥâl*). Hal ini dikarenakan konteks ayatnya adalah *at-tawajjuh ilâ as-safar* (mengarah pada bepergian).[77] Selanjutnya, kalimat *ḥattâ ablugha,* sehingga aku sampai... Menurut Al-Alusi, tujuan (*al-ghâyah*) tidak bisa tidak harus ada tempat yang dituju (*mughayya/maghya*) yang sesuai dengan yang dimaksud, dalam hal ini ialah perjalanan Musa itu sendiri. Selanjutnya, kalimat *majma' al-baḥrayn*, tempat bertemuanya dua lautan; Hemat Al-Alusi, dua laut yang dimaksud adalah laut Persia (*Fâris*) dan Romawi (*ar-Rûm*), hal ini dia nukil dari pendapatnya Mujahid dan Qatadah. Selanjutnya, kalimat *aw amdhiya ḥuquban...* Atau aku (Musa) terus berjalan sampai bertahun-tahun. Kalimat *amdhiya*, menurut Al-Alusi, merupakan *'athaf* dari *ablugha...* dan huruf *aw* di situ berfungsi untuk memilih di antara dua hal/ sesuatu (*li-aḥadi as-syay'ayn*). Ada pun maksudnya, menurut Al-Al-Alusi, ialah: sehingga aku (Musa) sampai pada tujuanku (*majma' al-baḥrain*) atau aku akan terus berjalan meski harus menelan waktu yang panjang (*zaman thawîlan*).[78]

Ayat 61: Al-Alusi memberikan penafsiran sebagai berikut:

[76] Al-Alusi, ***Rûh al-Ma'ânî***, Juz 15, hlm. 311.

[77] Al-Alusi, ***Rûh al-Ma'ânî***, Juz 15, hlm. 311.

[78] Al-Alusi, ***Rûh al-Ma'ânî***, Juz 15, hlm. 312. Tentang tempat bertemuanya dua laut (***majma' al-baḥrayn***) para ulama memang berbeda pendapat. Ada yang mengatakan di Thanjah di mana di situ terdapat dua pertemuan laut dalam (***al-baḥr al-muḥîth***) dan laut dangkal (***al-baḥr al-khârij***) dan ini berlokasi di kota Shaba; ada juga yang berpendapat bahwa pertemuan dua laut tersebut terdapat di Afrika; ada juga yang menyebut dua laut tersebut ialah Al-Karr dan Ar-Rass yang terdapat di Armenia; ada juga yang berpendapat bahwa dua laut tersebut adalah laut al-Qalzam dan laut al-Azraq; ada yang mengatakan laut tawar dan laut asin; bahkan ada yang berpendapat bahwa kata ***majma'al-baḥrayn*** ini adalah bahasa majazi (metafora), yakni Musa dan Khadhir itu sendiri karena keduanya orang-orang yang memiliki ilmu yang mendalam. Al-Alusi, ***Rûh al-Ma'ânî***, Juz 15, hlm. 312.

kalimat *falammâ balaghâ...* ketika keduanya (Musa dan Yusya') sudah sampai... Yakni, ketika keduanya pergi dan menempuh perjalanan... maka mereka pun sampai pada tempat bertemunya dua laut (*majma' al-baḥrayn*).[79] Pendapat lain disebutkan bahwa pertemuan dua laut itu adalah laut Rum dan laut Qalzum atau laut putih dan laut merah.[80] Selanjutnya, kalimat *nasiya ḥûtahumâ...* keduanya (Musa dan Yusya') lupa akan ikannya... Al-Alusi di sini memaparkan riwayat yang sahih di mana Allah SWT berfirman kepada Musa: "Sesungguhnya Aku (Allah) memiliki seorang hamba yang lebih alim dari engkau (Musa), dia berada di tempat bertemunya dua laut (*majma' al-baḥrain*). Musa bertanya: Wahai Tuhanku, bagaimana aku bisa bertemu dengannya? Allah menjawab: Ambillah ikan dan taruhlah di dalam keranjang (*miktal*). Maka apabila ikan itu menghilang, dia (hamba-Ku) ada di situ." Musa pun mengambil ikan dan menaruhnya di keranjang, lalu ia berangkat bersama pemuda (Yusya'). Perihal lupa (*nasiyâ*) itu sendiri, menurut Al-Alusi, sesuai pendapat jumhur ulama, ada pada keduanya (Musa dan Yusya').[81]

Masih terkait dengan ayat 61 di atas, redaksi ayat selanjutnya ialah: *fa-ttakhadza sabîlahu fî al-baḥr saraban...* Ikan tersebut melompat mengambil jalannya ke laut. Di sini Al-Alusi mengutip pendapat Ibn Jarir, ibn Abi Hatim, dari Al-Aufa, mereka berpendapat: Ikan tersebut sama sekali tidak menyentuh air hingga sampai ke batu (*as-shakhrah*); hal ini merupakan perkara yang keluar dari kebiasaan (*min al-umûr al-khâriqah lil-'âdah*) yang sengaja ditampakkan oleh Allah kepada siapa saja dari para nabi dan para kekasih-Nya.[82]

فَلَمَّا جاوَزا أي ما فيه المقصد من مجمع البحرين، صح أنهما انطلقا بقية يومهما وليلتهما حتى إذا كان الغد وارتفع النهار أحس موسى عليه السلام

[79] Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî*, Juz 15, hlm. 314.
[80] Sayyid Quthub, *Fî Zhilâlil Qur'ân,* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), hlm. 329.
[81] Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî*, Juz 15, hlm. 314
[82] Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî*, Juz 15, hlm. 315.

بالجوع فعند ذلك قالَ لِفَتاهُ آتِنا غَداءَنا وهو الطعام الذي يؤكل، أول النهار والمراد به الحوت على ما ينبئ عنه ظاهر الجواب وقيل سارا ليلتهما إلى الغد فقال ذلك. لَقَدْ لَقِينا مِنْ سَفَرِنا هذا نَصَباً أي تعبا وإعياء، وهذا إشارة إلى سفرهم الذي هم ملتبسون به ولكن باعتبار بعض أجزائه، فقد صح أنه صلّى الله عليه وسلّم قال: «لم يجد موسى شيئا من النصب حتى جاوز المكان الذي أمر به» وذكر أنه يفهم من الفحوى، والتخصيص بالذكر أنه لم ينصب في سائر أسفاره والحكمة في حصول الجوع والتعب له حين جاوز أن يطلب الغداء فيذكر الحوت فيرجع إلى حيث يجتمع بمراده، وعن أبي بكر غالب بن عطية والد أبي عبد الحق المفسر قال: سمعت أبا الفضل الجوهري يقول في وعظه: مشى موسى إلى المناجاة فبقي أربعين يوما لم يحتج إلى طعام ولما مشى إلى بشر لحقه الجوع في بعض يوم، والجملة في محل التعليل للأمر بإيتاء الغداء إما باعتبار أن النصب إنما يعتري بسبب الضعف الناشئ عن الجوع، وإما باعتبار ما في أثناء التغدي من استراحة ما، وقرأ عبد الله بن عبيد بن عمير «نصبا» بضمتين، قال صاحب اللوامح: وهي إحدى اللغات الأربع في هذه الكلمة قالَ أي فتاه، والاستئناف بياني كأنه قيل فما صنع الفتى حين قال له موسى عليه السلام ما قال؟ فقيل قال أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنا إِلَى الصَّخْرَةِ أي التجأنا إليها وأقمنا عندها، وجاء في بعض الروايات الصحيحة أن موسى عليه السلام حين قال لفتاه: لَقَدْ لَقِينا مِنْ سَفَرِنا هذا نَصَباً قال: قد قطع الله عنك النصب ، وعلى هذا فيحتمل أنه بعد أن قال ذلك قال أَرَأَيْتَ إلخ، قال شيخ الإسلام: وذكر الإواء إلى الصخرة مع أن المذكور فيما سبق بلوغ مجمع البحرين لزيادة تعيين محل الحادثة فإن المجمع محل متسع لا يمكن تحقيق المراد بنسبة الحادثة إليه ولتمهيد العذر فإن الإواء إليها والنوم عندها مما يؤدي إلى النسيان عادة انتهى.

وهذا الأخير إنما يتم على بعض الروايات من أنهما ناما عند الصخرة، وذكر أن هذه الصخرة قريبة من نهر الزيت وهو نهر معين عنده كثير من شجر الزيتون، وأَ رَأَيْتَ قيل بمعنى أخبرني وتعقبه أبو حيان بأنها إذا كانت كذلك فلا بد لها

من أمرين كون الاسم المستخبر عنه معها ولزوم الجملة التي بعدها الاستفهام وهما مفقودان هنا، ونقل هو وناظر الجيش في شرح التسهيل عن أبي الحسن الأخفش أنه يرى أن أرأيت إذا لم ير بعدها منصوب ولا استفهام بل جملة مصدرة بالفاء كما هنا مخرجة عن بابها ومضمنة معنى أما أو تنبه فالفاء جوابها لا جواب إذ لأنها لا تجازى إلا مقرونة بما بلا خلاف فالمعنى أما أو تنبه إذ أوينا إلى الصخرة فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وقال شيخ الإسلام: الرؤية مستعارة للمعرفة التامة والمشاهدة الكاملة، ومراده بالاستفهام تعجيب موسى عليه السلام مما اعتراه هناك من النسيان مع كون ما شاهده من العظائم التي لا تكاد تنسى، وقد جعل فقدانه علامة لوجدان المطلوب وهذا أسلوب معتاد بين الناس يقول أحدهم لصاحبه إذا نابه خطب: أرأيت ما نابني يريد بذلك تهويله وتعجيب صاحبه منه وأنه مما لا يعهد وقوعه ولا استخباره عن ذلك كما قيل، والمفعول محذوف اعتمادا على ما يدل عليه من قوله فَإِنِّي إلخ وفيه تأكيد للتعجيب وتربية لاستعظام المنسي اه. وفيه من القصور ما فيه. والزمخشري جعله استخبارا فقال: إن يوشع عليه السلام لما طلب منه موسى عليه السلام الغداء ذكر ما رأى من الحوت وما اعتراه من نسيانه إلى تلك الغاية فدهش فطفق يسأل عن سبب ذلك كأنه قال: أرأيت ما دهاني إذ أوينا إلى الصخرة فإني نسيت الحوت فحذف ذلك اه، وفيه إشارة إلى أن مفعول أَرَأَيْتَ محذوف وهو إما الجملة الاستفهامية إن كانت ما في ما دهاني للاستفهام وإما نفس ما إن كانت موصولة، وإلى أن إذ ظرف متعلق بدهاني وهو سبب لما بعد الفاء في فَإِنِّي وهي سببية، ونظير ذلك قوله تعالى: وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هذا إِفْكٌ قَدِيمٌ [الأحقاف: ١١] فإن التقدير وإذ لم يهتدوا به ظهر عنادهم فسيقولون إلخ وهو قول بأن أرأيت بمعنى أخبرني وقد سمعت ما قيل عليه، وفي تقديره أيضا على الاحتمال الثاني ما في حذف الموصول مع جزء الصلة بناء على أن فَإِنِّي نَسِيتُ من تتمتها، وعلى العلات ليس المراد من الاستخبار حقيقته بل تهويل الأمر أيضا. ثم لا يخفى إن رأى إن كانت بصرية أو بمعنى عرف احتاجت إلى مفعول

واحد والتقدير عند بعض المحققين أأبصرت أو أعرفت حالي إذ أوينا وفيه تقليل للحذف ولا يخفى حسنه، وإن كانت علمية احتاجت إلى مفعولين وعلى هذا قال أبو حيان: يمكن أن تكون مما حذف منه المفعولان اختصارا والتقدير أرأيت أمرنا إذ أوينا ما عاقبته، وإيقاع النسيان على اسم الحوت دون ضمير الغداء مع أنه المأمور بإيتائه قيل للتنبيه من أول الأمر على أنه ليس من قبيل نسيان زاده في المنزل وأن ما شاهده ليس من قبيل الأحوال المتعلقة بالغداء من حيث هو غداء وطعام بل من حيث هو حوت كسائر الحيتان مع زيادة وقيل للتصريح بما في فقده إدخال السرور على موسى عليه السلام مع حصول الجواب فقد تقدم رواية أنه قال له: لا أكلفك إلا أن تخبرني بحيث يفارقك الحوت، ثم الظاهر أن النسيان على حقيقته وهو ليس متعلقا بذات الحوت بل بذكره.

وجوز أن يكون مجازا عن الفقد فيكون متعلقا بنفس الحوت، والأكثرون على الأول أي نسيت أن أذكر لك أمر الحوت وما شاهدت من عجيب أمره وَما أَنْسانِيهُ إِلَّا الشَّيْطانُ لعله شغله بوساوس في الأهل ومفارقة الوطن فكان ذلك سببا للنسيان بتقدير العزيز العليم وإلا فتلك الحال مما لا تنسى. وقال بعضهم: إن يوشع كان قد شاهد من موسى عليه السلام المعجزات القاهرات كثيرا فلم يبق لهذه المعجزة وقع عظيم لا يؤثر معه الوسوسة فنسي. وقال الإمام: إن موسى عليه السلام لما استعظم علم نفسه أزال الله تعالى عن قلب صاحبه هذا العلم الضروري تنبيها لموسى عليه السلام على أن العلم لا يحصل إلا بتعليم الله تعالى وحفظه على القلب والخاطر، وأنت تعلم أنه لو جعل الله تعالى المشاهد الناسي هو موسى عليه السلام كان أتم في التنبيه، وقد يقال: إنه أنسي تأديبا له بناء على ما تقدم من أن موسى عليه السلام لما قال له: لا أكلفك إلخ قال له ما كلفت كثيرا حيث استسهل الأمر ولم يظهر الالتجاء فيه إلى الله تعالى بأن يقول: أخبرك إن شاء الله تعالى، وفيه أيضا عتاب لموسى عليه السلام حيث اعتمد عليه في العلم بذهاب الحوت فلم يحصل له حتى نصب، ثم إن هذه الوسوسة لا تضر بمقام يوشع عليه السلام وإن قلنا إنه كان نبيا وقت وقوع

هذه القصة.

وقال بعض المحققين: لعله نسي ذلك لاستغراقه في الاستبصار وانجذاب شراشره إلى جناب القدس بما اعتراه من مشاهدة الآيات الباهرة، وإنما نسبه إلى الشيطان مع أن فاعله الحقيقي هو الله تعالى والمجازي هو الاستغراق المذكور هضما لنفسه بجعل ذلك الاستغراق والانجذاب لشغله عن التيقظ للموعد الذي ضربه الله تعالى بمنزلة الوساوس ففيه تجوز باستعارة الشيطان لمطلق الشاغل، وفي الحديث «إنه ليغان على قلبي فاستغفر الله تعالى في اليوم سبعين مرة» أو لأن عدم احتمال القوة للجانبين واشتغالها بأحدهما عن الآخر يعد من نقصان صاحبها وتركه المجاهدات والتصفية فيكون قد تجوز بذلك عن النقصان لكونه سببه، وضم حفص الهاء في «أنسانيه» وهو قليل في مثل هذا التركيب قلة النسيان في مثل هذه الواقعة، والجمهور على الكسر وأمال الكسائي فتحة السين.

وقوله تعالى: أَنْ أَذْكُرَهُ بدل اشتمال من الهاء أي ما أنساني ذكره لك إلا الشيطان، قيل وفي تعليق الفعل بضمير الحوت أولا وبذكره له ثانيا على طريق الإبدال المنبئ عن تنحيته المبدل منه إشارة إلى أن متعلق النسيان ليس نفس الحوت بل ذكر أمره. وفي مصحف عبد الله وقراءته «أن أذكركه» ، وفي إيثار أن والفعل على المصدر نوع مبالغة لا تخفى.

وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَباً الظاهر الذي عليه أكثر المفسرين أن مجموعه كلام يوشع وهو تتمة لقوله فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وفيه إنباء عن طرف آخر من أمره وما بينهما اعتراض قدم عليه للاعتناء بالاعتذار كأنه قيل حيي واضطرب ووقع في البحر واتخذ سبيله فيه سبيلا عجبا، فسبيله مفعول أول لاتخذ وفِي الْبَحْرِ حال منه وعَجَباً مفعول ثان، وفي ذكر السبيل ثم إضافته إلى ضمير الحوت ثم جعل الظرف حالا من المضاف تنبيه إجمالي على أن المفعول الثاني من جنس الأمور الغريبة، وفيه تشويق للمفعول الثاني وتكرير مفيد للتأكيد المناسب للمقام، فهذا التركيب في إفادة المراد أو في لحق البلاغة من أن يقال واتخذ

في البحر سبيلا عجبا، وجوز أن يكون فِي الْبَحْرِ حالا من عَجَباً وأن يكون متعلقا باتخذ، وأن يكون المفعول الثاني له وعَجَباً صفة مصدر محذوف أي اتخاذا عجبا وهو كون مسلكه كالطاق والسرب، وجوز أيضا على احتمال كون الظرف مفعولا ثانيا أن ينصب عَجَباً بفعل منه مضمر أي أعجب عجبا، وهو من كلام يوشع عليه السلام أيضا تعجب من أمر الحوت بعد أن أخبر عنه، وقيل إن كلام يوشع عليه السلام قد تم عند الْبَحْرِ وقول أعجب عجبا كلام موسى عليه السلام كأنه قيل: وقال موسى: أعجب عجبا من تلك الحال التي أخبرت بها، وأنت تعلم أنه لو كان كذلك لجيء، بالجملة الآتية بالواو العاطفة على هذا المقدر، وقيل: يحتمل أن يكون المجموع من كلامه عز وجل وحينئذ يحتمل وجهين، أحدهما أن يكون إخبارا منه تعالى عن الحوت بأنه اتخذ سبيله في البحر عجبا للناس، وثانيهما أن يكون إخبارا منه سبحانه عن موسى عليه السلام بأنه اتخذ سبيل الحوت في البحر عجبا يتعجب منه، وعَجَباً على هذا مفعول ثان ولا ركاكة في تأخير قالَ الآتي عنه على هذا لأن استئناف لبيان ما صدر منه عليه السلام بعد، ويؤيد كونه من كلام يوشع عليه السلام قراءة أبي حيوة «واتخاذ» بالنصب على أنه معطوف على المنصوب في أَذْكُرَهُ قالَ أي موسى عليه السلام ذلِكَ الذي ذكرت من أمر الحوت ما كُنَّا نَبْغِ أي الذي كنا نطلبه من حيث إنه أمارة للفوز بما هو المطلوب بالذات، وقرىء «نبغ» بغير ياء في الوصل وإثباتها أحسن وهي قراءة أبي عمرو والكسائي ونافع، وأما الوقف فالأكثر فيه طرح الياء اتباعا لرسم المصحف، وأثبتها في الحالين ابن كثير فَارْتَدَّا أي رجعا عَلى آثارِهِما الأولى، والمراد طريقهما الذي جاءا منه قَصَصاً أي يقصانه قصصا أي يتبعانها اتباعا فهو من قص أثره إذا اتبعه كما هو الظاهر، ونصبه على أنه مفعول لفعل مقدر من لفظه، وجوز أن يكون حالا مؤولا بالوصف أي مقتصين حتى أتيا الصخرة التي فقد الحوت عندها.

فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا الجمهور على أنه الخضر بفتح الخاء وقد تكسر وكسر الضاد وقد تسكن، وقيل اليسع، وقيل اليأس، وقيل ملك من الملائكة وهو قول

غريب باطل كما في شرح مسلم، والحق الذي تشهد له الأخبار الصحيحة هو الأول، والخضر لقبه ولقب به كما أخرج البخاري وغيره عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لأنه جلس على فروة (١) بيضاء فإذا هي تهتز من خلفه خضراء.

وأخرج ابن عساكر وجماعة عن مجاهد أنه لقب بذلك لأنه إذا صلى اخضر ما حوله ، وأخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة أن ذلك لأنه كان إذا جلس في مكان اخضر ما حوله وكانت ثيابه خضرا، وأخرج عن السدي أنه إذا قام بمكان نبت العشب تحت رجليه حتى يغطي قدميه، وقيل لإشراقه وحسنه، والصواب كما قال النووي الأول، وكنيته أبو العباس واسمه بليا بموحدة مفتوحة ولام ساكنة وياء مثناة تحتية، وفي آخره ألف قيل ممدودة، وقيل ابليا بزيادة همزة في أوله، وقيل عامر، وقيل أحمد ووهاه ابن دحية بأنه لم يسمع قبل نبينا صلّى الله عليه وسلّم أحد من الأمم السالفة بأحمد، وزعم بعضهم أن اسم الخضر اليسع وأنه إنما سمي بذلك لأن علمه وسع ست سموات وست أرضين ووهاه ابن الجوزي، وأنت تعلم أنه باطل لا واه، ومثله القول بأن اسمه الياس، واختلفوا في أبيه فأخرج الدارقطني في الأفراد، وابن عساكر من طريق مقاتل بن سليمان عن الضحاك عن ابن عباس أنه ابن آدم لصلبه، وأخرج ابن عساكر عن سعيد بن المسيب أن أمه رومية وأباه فارسي، ولم يذكر اسمه وذكر أن الياس أخوه من هذه الأم وهذا الأب، وأخرج أيضا عن أسباط عن السدي أنه ابن ملك من الملوك وكان منقطعا في عبادة الله تعالى وأحب أبوه أن يزوجه فأبى ثم أجاب فزوجه بامرأة بكر فلم يقربها سنة ثم بثيب فلم يقربها ثم فر فطلبه فلم يقدر عليه ثم تزوجت امرأته الأولى وكانت قد آمنت وهي ماشطة امرأة فرعون، ولم يذكر أيضا اسم أبيه، وقيل إنه ابن فرعون على ما قيل إنه أبوه وسبحان من يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي، وأخرج أبو الشيخ في العظمة وأبو نعيم في الحلية عن كعب الأحبار أنه ابن عاميل وأنه ركب في نفر من أصحابه حتى بلغ بحر الهند وهو بحر الصين فقال: يا أصحابي دلوني فدلوه في البحر أياما ولياليا ثم صعد فقال: استقبلني ملك فقال لي: أيها الآدمي الخطاء إلى أين ومن

أين؟ فقلت: أردت أن أنظر عمق هذا البحر فقال لي: كيف وقد أهوى رجل من زمان داود عليه السلام، ولم يبلغ ثلث قعره حتى الساعة وذلك ثلاثمائة سنة، وأظنك لا تشك بكذب هذا الخبر وإن قيل حدث عن البحر ولا حرج وقيل هو ابن العيص. وقيل هو ابن كليان بكاف مفتوحة ولام ساكنة وياء مثناة تحتية بعدها ألف ونون. وقال ابن قتيبة في المعارف: قال وهب بن منبه إنه ابن ملكان بفتح الميم وإسكان اللام ابن فالغ بن عابر بن شالخ بن أرفخشذ بن سام بن نوح عليه السلام. ولم يصح عندي شيء من هذه الأقوال بيد أن صنيع النووي عليه الرحمة في شرح مسلم يشعر باختيار أنه بليا بن ملكا وهو الذي عليه الجمهور والله تعالى أعلم.

وصح من حديث البخاري وغيره أنهما رجعا إلى الصخرة وإذا رجل مسجى بثوب قد جعل طرفه تحت رجليه وطرفه الآخر تحت رأسه. وفي صحيح مسلم فأتيا جزيرة فوجد الخضر قائما يصلي على طنفسة خضراء على كبد البحر، وقال الثعلبي: انتهيا إليه وهو نائم على طنفسة خضراء على وجه الماء وهو مسجى بثوب أخضر.

وقيل إن سبيل الحوت عاد حجرا فلما جاءا إليه مشيا عليه حتى وصلا إلى جزيرة فيها الخضر، وصح أنهما لما انتهيا إليه سلم موسى فقال الخضر: وإني بأرضك السلام. فقال: أنا موسى. فقال: موسى بني إسرائيل قال: نعم، وروي أنه لما سلم عليه وهو مسجى عرفه أنه موسى فرفع رأسه فاستوى جالسا وقال: وعليك السلام يا نبي بني إسرائيل فقال موسى: وما أدراك بي ومن أخبرك أني نبي بني إسرائيل؟ فقال: الذي أدراك بي ودلك عليّ ثم قال: يا موسى أما يكفيك أن التوراة بيدك وأن الوحي يأتيك؟ قال موسى: إن ربي أرسلني إليك لأتبعك وأتعلم من علمك ، والتنوين في عَبْداً للتفخيم والإضافة في عِبادِنا للتشريف والاختصاص أي عبدا جليل الشأن ممن اختص بنا وشرف بالإضافة إلينا.

آتيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا قيل المراد بها الرزق الحلال والعيش الرغد، وقيل العزلة

عن الناس وعدم الاحتياج إليهم وقيل طول الحياة مع سلامة البنية، والجمهور على أنها الوحي والنبوة وقد أطلقت على ذلك في مواضع من القرآن، وأخرج ذلك ابن أبي حاتم عن ابن عباس، وهذا قول من يقول بنبوته عليه السلام وفيه أقوال ثلاثة، فالجمهور على أنه عليه السلام نبي وليس برسول، وقيل هو رسول، وقيل هو ولي وعليه القشيري وجماعة، والمنصور ما عليه الجمهور. وشواهده من الآيات والأخبار كثيرة وبمجموعها يكاد يحصل اليقين، وكما وقع الخلاف في نبوته وقع الخلاف في حياته اليوم فذهب جمع إلى أنه ليس بحي اليوم،

وسئل البخاري عنه وعن الياس عليهما السلام هل هما حيان؟ فقال: كيف يكون هذا وقد قال النبي صلّى الله عليه وسلّم أي قبل وفاته بقليل لا يبقى على رأس المائة ممن هو اليوم على ظهر الأرض أحد ، والذي في صحيح مسلم عن جابر قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قبل موته ما من نفس منفوسة يأتي عليها مائة سنة وهي يومئذ حية وهذا أبعد عن التأويل، وسئل عن ذلك غيره من الأئمة فقرأ وَما جَعَلْنا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ [الأنبياء: ٤٣] . وسئل عنه شيخ الإسلام ابن تيمية فقال: لو كان الخضر حيا لوجب عليه أن يأتي إلى النبي صلّى الله عليه وسلّم ويجاهد بين يديه ويتعلم منه.

وقد قال النبي صلّى الله عليه وسلّم يوم بدر اللهم إن تهلك هذه العصابة لا تعبد في الأرض فكانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلا معروفين بأسمائهم وأسماء آبائهم وقبائلهم فأين كان الخضر حينئذ؟. وسئل إبراهيم الحربي عن بقائه فقال: من أحال على غائب لم ينتصف منه وما ألقى هذا بين الناس إلا الشيطان.

ونقل في البحر عن شرف الدين أبي عبد الله محمد بن أبي الفضل المرسي القول بموته أيضا. ونقله ابن الجوزي عن علي بن موسى الرضا رضي الله تعالى عنهما أيضا. وكذا عن إبراهيم بن إسحاق الحربي، وقال أيضا: كان أبو الحسين بن المنادي يقبح قول من يقول إنه حي. وحكى القاضي أبو يعلى موته عن بعض أصحاب محمد وكيف يعقل وجود الخضر ولا يصلي مع رسول الله صلّى الله عليه

وسلّم الجمعة والجماعة ولا يشهد معه الجهاد مع قوله عليه الصلاة والسلام «والذي نفسي بيده لو كان موسى حيا ما وسعه إلا أن يتبعني» وقوله عز وجل وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثاقَ النَّبِيِّينَ لَما آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِما مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلى ذلِكُمْ إِصْرِي قالُوا أَقْرَرْنا قالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ [آل عمران: ١٨] وثبوت أن عيسى عليه السلام إذا نزل إلى الأرض يصلي خلف إمام هذه الأمة ولا يتقدم عليه في مبدأ الأمر، وما أبعد فهم من يثبت وجود الخضر عليه السلام وينسى ما في طي إثباته من الإعراض عن هذه الشريعة ثم قال:

وعندنا من المعقول وجوه على عدم حياته، أحدها أن الذي قال بحياته قال: إنه ابن آدم عليه السلام لصلبه وهذا فاسد لوجهين، الأول أنه يلزم أن يكون عمره اليوم ستة آلاف سنة أو أكثر ومثل هذا بعيد في العادات في حق البشر. والثاني أنه لو كان ولده لصلبه أو الرابع من أولاده كما زعموا أنه وزير ذي القرنين لكان مهول الخلقة مفرط الطول والعرض، ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: «خلق آدم طوله ستون ذراعا فلم يزل الخلق ينقص بعده» وما ذكر أحد ممن يزعم رؤية الخضر أنه رآه على خلقة عظيمة وهو من أقدم الناس، والوجه الثاني أنه لو كان الخضر قبل نوح عليه السلام لركب معه في السفينة ولم ينقل هذا أحد.

الثالث أن العلماء اتفقوا على أن نوحا عليه السلام لما خرج من السفينة مات من معه ولم يبق غير نسله ودليل ذلك قوله سبحانه وَجَعَلْنا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْباقِينَ [الصافات: ٧٧] . الرابع أنه لو صح بقاء بشر من لدن آدم إلى قرب خراب الدنيا لكان ذلك من أعظم الآيات والعجائب وكان خبره في القرآن مذكورا في مواضع لأنه من آيات الربوبية وقد ذكر سبحانه عز وجل من استحياه ألف سنة إلا خمسين عاما وجعله آية فكيف لا يذكر جل وعلا من استحياه أضعاف ذلك، الخامس أن القول بحياة الخضر قول على الله تعالى بغير علم وهو حرام بنص القرآن، أما المقدمة الثانية فظاهرة، وأما الأولى فلأن حياته

لو كانت ثابتة لدل عليها القرآن أو السنة أو إجماع الأمة فهذا كتاب الله تعالى فأين فيه حياة الخضر؟ وهذه سنة رسوله صلّى الله عليه وسلّم فأين فيها ما يدل على ذلك بوجه، وهؤلاء علماء الأمة فمتى أجمعوا على حياته، السادس أن غاية ما يتمسك به في حياته حكايات منقولة يخبر الرجل بها أنه رأى الخضر فيالله تعالى العجب هل للخضر علامة يعرفه بها من رآه؟ وكثير من زاعمي رؤيته يغتر بقوله أنا الخضر ومعلوم أنه لا يجوز تصديق قائل ذلك بلا برهان من الله تعالى فمن أين للرائي أن المخبر له صادق لا يكذب؟ السابع أن الخضر فارق موسى بن عمران كليم الرحمن ولم يصاحبه وقال هذا فِراقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ [الكهف: ٧٨] فكيف يرضى لنفسه بمفارقة مثل موسى عليه السلام ثم يجتمع بجهلة العباد الخارجين عن الشريعة الذين لا يحضرون جمعة ولا جماعة ولا مجلس علم وكل منهم يقول: قال لي الخضر جاءني الخضر أوصاني الخضر– فيا عجبا له يفارق الكليم ويدور على صحبة جاهل لا يصحبه إلا شيطان رجيم سبحانك هذا بهتان عظيم.

الثامن أن الأمة مجمعة على أن الذي يقول أنا الخضر لو قال: سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: كذا وكذا لم يلتفت إلى قوله ولم يحتج به في الدين ولا مخلص للقائل بحياته عن ذلك إلا أن يقول: إنه لم يأت إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ولا بايعه أو يقول: إنه لم يرسل إليه وفي هذا من الكفر ما فيه، التاسع أنه لو كان حيا لكان جهاده الكفار ورباطه في سبيل الله تعالى ومقامه في الصف ساعة وحضوره الجمعة والجماعة وإرشاد جهلة الأمة أفضل بكثير من سياحته بين الوحوش في القفار والفلوات إلى غير ذلك، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما له وما عليه. وشاع الاستدلال بخبر لو كان الخضر حيا لزارني وهو كما قال الحفاظ خبر موضوع لا أصل له ولو صح لأغنى عن القيل والقال ولا نقطع به الخصام والجدال وذهب جمهور العلماء إلى أنه حي موجود بين أظهرنا وذلك متفق عليه عند الصوفية قدست أسرارهم قاله النووي، ونقل عن الثعلبي المفسر أن الخضر نبي معمر على جميع الأقوال محجوب عن أبصار أكثر

الرجال، وقال ابن الصلاح: هو حي اليوم عند جماهير العلماء والعامة معهم في ذلك وإنما ذهب إلى إنكار حياته بعض المحدثين واستدلوا على ذلك بأخبار كثيرة منها ما أخرجه الدارقطني في الأفراد وابن عساكر عن الضحاك عن ابن عباس أنه قال: الخضر ابن آدم لصلبه ونسيء له في أجله حتى يكذب الدجال ومثله لا يقال من قبل الرأي، ومنها ما أخرجه ابن عساكر عن ابن إسحاق قال: حدثنا أصحابنا أن آدم عليه السلام لما حضره الموت جمع بنيه فقال: يا بني إن الله تعالى منزل على أهل الأرض عذابا فليكن جسدي معكم في المغارة حتى إذا هبطتم فابعثوا بي وادفنوني بأرض الشام فكان جسده معهم فلما بعث الله تعالى نوحا ضم ذلك الجسد وأرسل الله تعالى الطوفان على الأرض فغرقت زمانا فجاء نوح حتى نزل بابل وأوصى بنيه الثلاثة أن يذهبوا بجسده إلى المغار الذي أمرهم أن يدفنوه به فقالوا: الأرض وحشة لا أنيس بها ولا نهتدي الطريق ولكن كف حتى يأمن الناس ويكثروا فقال لهم نوح: إن آدم قد دعا الله تعالى أن يطيل عمر الذي يدفنه إلى يوم القيامة فلم يزل جسد آدم حتى كان الخضر هو الذي تولى دفنه فأنجز الله تعالى له ما وعده فهو يحيا إلى ما شاء الله تعالى له أن يحيا ، وفي هذا سبب طول بقائه وكأنه سبب بعيد وإلا فالمشهور فيه أنه شرب من عين الحياة حين دخل الظلمة مع ذي القرنين وكان على مقدمته، ومنها ما أخرجه الخطيب وابن عساكر عن علي رضي الله تعالى عنه وكرم وجهه قال: بينا أنا أطوف بالبيت إذا رجل متعلق بأستار الكعبة يقول: يا من لا يشغله سمع عن سمع ويا من لا تغلطه المسائل ويا من لا يتبرم بإلحاح الملحين أذقني برد عفوك وحلاوة رحمتك قلت: يا عبد الله أعد الكلام قال: أسمعته؟ قلت: نعم قال: والذي نفس الخضر بيده- وكان هو الخضر- لا يقولهن عبد دبر الصلاة المكتوبة إلا غفرت ذنوبه وإن كانت مثل رمل عالج وعدد المطر وورق الشجر.

ومنها ما نقله الثعلبي عن ابن عباس قال: قال علي كرم الله تعالى وجهه: إن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لما توفي وأخذنا في جهازه خرج الناس وخلا

الموضع فلما وضعته على المغتسل إذا بهاتف يهتف من زاوية البيت بأعلى صوته لا تغسلوا محمدا فإنه طاهر طهر فوقع في قلبي شيء من ذلك وقلت: ويلك من أنت فإن النبي صلّى الله عليه وسلّم بهذا أمرنا وهذه سنته وإذا بهاتف آخر يهتف بي من زاوية البيت بأعلى صوته غسلوا محمدا فإن الهاتف الأول كان إبليس الملعون حسد محمدا صلّى الله عليه وسلّم أن يدخل قبره مغسولا فقلت: جزاك الله تعالى خيرا قد أخبرتني بأن ذلك إبليس فمن أنت؟ قال: أنا الخضر حضرت جنازة محمد صلّى الله عليه وسلّم ، ومنها ما أخرجه الحاكم في المستدرك عن جابر قال: لما توفي رسول الله صلّى الله عليه وسلّم واجتمع الصحابة دخل رجل أشهب اللحية جسيم صبيح فتخطى رقابهم فبكى ثم التفت إلى الصحابة فقال: إن في الله تعالى عزاء من كل مصيبة وعوضا من كل فائت وخلفا من كل هالك فإلى الله تعالى فأنيبوا وإليه تعالى فارغبوا ونظره سبحانه إليكم في البلاء فانظروا فإنما المصاب من لم يجبر فقال أبو بكر وعلي رضي الله تعالى عنهما: هذا الخضر عليه السلام ومنها ما أخرجه ابن عساكر أن الياس والخضر يصومان شهر رمضان في بيت المقدس ويحجان في كل سنة ويشربان من زمزم شربة تكفيهما إلى مثلها من قابل ، ومنها ما أخرجه ابن عساكر أيضا والعقيلي والدارقطني في الأفراد عن ابن عباس عن النبي صلّى الله عليه وسلّم قال: يلتقي الخضر والياس كل عام في الموسم فيحلق كل واحد منهما رأس صاحبه ويتفرقان عن هذه الكلمات باسم الله ما شاء الله لا يسوق الخير إلا الله ما شاء الله لا حول ولا قوة إلا بالله.

ومنها ما أخرجه ابن عساكر بسنده عن محمد بن المنكدر قال: بينما عمر بن الخطاب يصلي على جنازة إذا بهاتف يهتف من خلفه لا تسبقنا بالصلاة يرحمك الله تعالى فانتظره حتى حق بالصف الأول فكبر عمر وكبر الناس معه فقال الهاتف: إن تعذبه فكثيرا عصاك وإن تغفر له ففقير إلى رحمتك فنظر عمر وأصحابه إلى الرجل فلما دفن الميت وسوي عليه التراب قال: طوبى لك يا صاحب القبر ان لم تكن عريفا أو جابيا أو خازنا أو كاتبا أو شرطيا فقال

عمر: خذوا لي الرجل نسأله عن صلاته وكلامه هذا عمن هو فتوارى عنهم فنظروا فإذا أثر قدمه ذراع فقال عمر: هذا والله الذي حدثنا عنه النبي صلّى الله عليه وسلّم. والاستدلال بهذا مبني على أنه عنى بالمحدث عنه الخضر عليه السلام إلى غير ذلك.

وكثير مما ذكر وإن لم يدل على أنه حي اليوم بل يدل على أنه كان حيا في زمنه صلّى الله عليه وسلّم ولا يلزم من حياته إذ ذاك حياته اليوم إلا أنه يكفي في رد الخصم إذ هو ينفي حياته إذ ذاك كما ينفي حياته اليوم، نعم إذا كان عندنا من يثبتها إذ ذاك وينفيها الآن لم ينفع ما ذكر معه لكن ليس عندنا من هو كذلك، وحكايات الصالحين من التابعين والصوفية في الاجتماع به والأخذ عنه في سائر الأعصار أكثر من أن تحصر وأشهر من أن تذكر. نعم أجمع المحدثون القائلون بحياته عليه السلام على أنه ليس له رواية عن النبي صلّى الله عليه وسلّم كما صرح به العراقي في تخريج أحاديث الأحياء. وهذا خلاف ما عند الصوفية فقد ادعى الشيخ علاء الدين استفادة الأحاديث النبوية عنه بلا واسطة.

وذكر السهروردي في السر المكتوم أن الخضر عليه السلام حدثنا بثلاثمائة حديث سمعه من النبي صلّى الله عليه وسلّم شفاها، واستدل بعض الذاهبين إلى حياته الآن بالاستصحاب فإنه قد تحققت من قبل بالدليل فتبقى على ذلك إلى أن يقوم الدليل على خلافها ولم يقم. وأجابوا عما استدل به الخصم مما تقدم. فأجابوا عما ذكره البخاري من الحديث الذي لا يوجب نفي حياته في زمانه صلّى الله عليه وسلّم وإنما يوجب بظاهره نفيها بعد مائة سنة من زمان القول بأنه لم يكن حينئذ على ظهر الأرض بل كان على وجه الماء. وبأن الحديث عام فيما يشاهده الناس بدليل استثناء الملائكة عليهم السلام وإخراج الشيطان، وحاصله انخرام القرن الأول، نعم هو نص في الرد على مدعي التعمير كرتن بن عبد الله الهندي التبريزي الذي ظهر في القرن السابع وادعى الصحبة وروى الأحاديث.

وفيه أن الظاهر ممن على ظهر الأرض من هو من أهل الأرض ومتوطن فيها عرفا ولا شك أن هذا شامل لمن كان في البحر ولو لم يعد من في البحر ممن هو على ظهر الأرض لم يكن الحديث نصا في الرد على رتن وأضرابه لجواز أن يكونوا حين القول في البحر بل متى قبل هذا التأويل خرج كثير من الناس من عموم الحديث، وضعف العموم في قوله تعالى: وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِما كَسَبُوا ما تَرَكَ عَلى ظَهْرِها مِنْ دَابَّةٍ [فاطر: ٤٥] ولينظر في قول من قال:

يحتمل أنه كان وقت القول في الهواء ففيه أيضا ما لا يخفى على الناظر. ويرد على الجواب الثاني أن الخضر لو كان موجودا لكان ممن يشاهده الناس كما هو الأمر المعتاد في البشر، وكونه عليه السلام خارجا عن ذلك لا يثبت إلا بدليل وأنى هو فتأمل، وأجابوا عما قاله الشيخ ابن تيمية بأن وجوب الإتيان ممنوع فكم من مؤمن به صلّى الله عليه وسلّم في زمانه لم يأته عليه الصلاة والسلام فهذا خير التابعين أويس القرني رضي الله تعالى عنه لم يتيسر له الإتيان والمرافقة في الجهاد ولا التعلم من غير واسطة وكذا النجاشي رضي الله تعالى عنه. على أنا نقول: إن الخضر عليه السلام كان يأتيه ويتعلم منه صلّى الله عليه وسلّم لكن على وجه الخفاء لعدم كونه مأمورا بإتيان العلانية لحكمة إلهية اقتضت ذلك. وأما الحضور في الجهاد فقد روى ابن بشكوال في كتاب المستغيثين بالله تعالى عن عبد الله بن المبارك أنه قال: كنت في غزوة فوقع فرسي ميتا فرأيت رجلا حسن الوجه طيب الرائحة قال: أتحب أن تركب فرسك؟ قلت: نعم فوضع يده على جبهة الفرس حتى انتهى إلى مؤخره وقال: أقسمت عليك أيتها العلة بعزة عزة الله وبعظمة الله وبجلال جلال الله وبقدرة قدرة الله وبسلطان سلطان الله وبلا إله إلا الله وبما جرى به القلم من عند الله وبلا حول ولا قوة إلا بالله إلا انصرفت فوثب الفرس قائما بإذن الله تعالى وأخذ الرجل بركابي وقال: اركب فركبت ولحقت بأصحابي فلما كان من غداة غد وظهرنا على العدو فإذا هو بين أيدينا فقلت: ألست صاحبي بالأمس؟ قال: بلى فقلت: سألتك بالله تعالى من أنت؟

فوثب قائما فاهتزت الأرض تحته خضراء فقال: أنا الخضر فهذا صريح في أنه قد يحضر بعض المعارك، وأما قوله صلّى الله عليه وسلّم في بدر: «اللهم إن تهلك هذه العصابة لا تعبد في الأرض» فمعناه لا تعبد على وجه الظهور والغلبة وقوة الأمة وإلا فكم من مؤمن كان بالمدينة وغيرها ولم يحضر بدرا، ولا يخفى أن نظم الخضر عليه السلام في سلك أويس القرني والنجاشي وأضرابهما ممن لم يمكنه الإتيان إليه صلّى الله عليه وسلّم بعيد عن الإنصاف وإن لم نقل بوجوب الإتيان عليه عليه السلام، وكيف يقول منصف بإمامته صلّى الله عليه وسلّم لجميع الأنبياء عليهم السلام واقتداء جميعهم به ليلة المعراج ولا يرى لزوم الإتيان على الخضر عليه السلام والاجتماع معه صلّى الله عليه وسلّم مع أنه لا مانع له من ذلك بحسب الظاهر، ومتى زعم أحد أن نسبته إلى نبينا صلّى الله عليه وسلّم كنسبته إلى موسى عليه السلام فليجدد إسلامه، ودعوى أنه كان يأتي ويتعلم خفية لعدم أمره بذلك علانية لحكمة إلهية مما لم يقم عليها الدليل، على أنه لو كان كذلك لذكره صلّى الله عليه وسلّم ولو مرة وأين الدليل على الذكر؟ وأيضا لا تظهر الحكمة في منعه عن الإتيان مرة أو مرتين على نحو إتيان جبريل عليه السلام في صورة دحية الكلبي رضي الله تعالى عنه، وإن قيل إن هذه الدعوى مجرد احتمال، قيل لا يلتفت إلى مثله إلا عند الضرورة ولا تتحقق إلا بعد تحقق وجوده إذ ذاك بالدليل ووجوده كوجوده عندنا، وأما ما روي عن ابن المدرك فلا نسلم ثبوته عنه، وأنت إذا أمعنت النظر في ألفاظ القصة استبعدت صحتها، ومن أنصف يعلم أن حضوره عليه السلام يوم قال النبي صلّى الله عليه وسلّم لسعد رضي الله تعالى عنه: ارم فداك أبي وأمي كان أهم من حضوره مع ابن المبارك، واحتمال أنه حضر ولم يره أحد شبه شيء بالسفسطة، وأما ما ذكروه في معنى الحديث فلقائل أن يقول: إنه بعيد فمن الظاهر منه نفي أن يعبد سبحانه إن أهلك تلك العصابة مطلقا على معنى أنهم إن أهملوا والإسلام غض ارتد الباقون ولم يكد يؤمن أحد بعد فلا يعبده سبحانه أحد من البشر في الأرض حينئذ، وقد لا يوسط حديث الارتداد

بأن يكون المعنى اللهم إن تهلك هذه العصابة الذين هم تاج رأس الإسلام استولى الكفار على سائر المسلمين بعدهم فأهلكوهم فلا يعبدك أحد من البشر حينئذ، وأيّا ما كان فالاستدلال بالحديث على عدم وجود الخضر عليه السلام له وجه، فإن أجابوا عنه بأن المراد نفي أن يشاهد من يعبده تعالى بعد والخضر عليه السلام لا يشاهد ورد عليه ما تقدم. وأجابوا عن الاستدلال بقوله تعالى: وَما جَعَلْنا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ [الأنبياء: ٤٣] بأن المراد من الخلد الدوام الأبدي والقائلون بوجوده اليوم لا يقولون بتأبيده بل منهم من يقول: إنه يقاتل الدجال ويموت، ومنهم من يقول: إنه يموت زمان رفع القرآن، ومنهم من يقول: إنه يموت في آخر الزمان ومراده أحد هذين الأمرين أو ما يقاربهما.

وتعقب بأن الخلد بمعنى الخلود وهو على ما يقتضيه ظاهر قوله تعالى خالِدِينَ فِيها أَبَداً [النساء: ٧٥ وغيرها] حقيقة في طول المكث لا في دوام البقاء فإن الظاهر التأسيس لا التأكيد، وقد قال الراغب: كل ما يتباطأ عنه التغير والفساد تصفه العرب بالخلود كقولهم للأثافي خوالد وذلك لطول مكثها لا لدوامها وبقائها انتهى.

وأنت تعلم قوة الجواب لأن المكث الطويل ثبت لبعض البشر كنوح عليه السلام. وأجابوا عما نقل عن ابن الجوزي من الوجوه العقلية، أما عن الأول من وجهي فساد القول بأنه ابن آدم عليه السلام بعد تسليم صحة الرواية فبأن البعد العادي لا يضر القائل بتعميره هذه المدة المديدة لأن ذلك عنده من خرق العادات، وأما على الثاني فبأن ما ذكر من عظم خلقة المتقدمين خارج مخرج الغالب وإلا فيأجوج ومأجوج من صلب يافث بن نوح وفيهم من طوله قدر شبر كما روي في الآثار، على أنه لا بدع في أن يكون الخضر عليه السلام قد أعطى قوة التشكل والتصور بأي صورة شاء كجبريل عليه الصلاة والسلام، وقد أثبت الصوفية قدست أسرارهم هذه القوة للأولياء ولهم في ذلك حكايات مشهورة، وأنت تعلم أن ما ذكر عن يأجوج ومأجوج من أن فيهم من طوله قدر شبر بعد تسليمه لقائل أن يقول فيه: إن ذلك حين يفتح السد وهو في آخر

الزمان ولا يتم الاستناد بحالهم إلا إذا ثبت أن فيهم من هو كذلك في الزمن القديم، وما ذكر من إعطائه من قوة التشكل احتمال بعيد وفي ثبوته للأولياء خلاف كثير من المحدثين. وقال بعض الناس: لو أعطى أحد من البشر هذه القوة لأعطيها صلّى الله عليه وسلّم يوم الهجرة فاستغنى بها عن الغار وجعلها حجابا له عن الكفار، وللبحث في هذا مجال. وعن الثاني من الوجوه بأنه لا يلزم من عدم نقل كونه في السفينة إن قلنا بأنه عليه السلام كان قبل نوح عليه السلام عدم وجوده لجواز أنه كان ولم ينقل مع أنه يحتمل أن يكون قد ركب ولم يشاهد وهذا كما ترى. وقال بعض الناس: إذا كان احتمال إعطاء قوة التشكل قائما عند القائلين بالتعمير فليقولوا: يحتمل أنه عليه السلام قد تشكل فصار في غاية من الطول بحيث خاض في الماء ولم يحتج إلى الركوب في السفينة على نحو ما يزعمه أهل الخرافات في عوج بن عوق، وأيضا هم يقولون: له قدرة الكون في الهواء فما منعهم من أن يقولوا بأنه يحتمل أنه لم يركب وتحفظ عن الماء بالهواء كما قالوا باحتمال أنه كان في الهواء في الجواب عن حديث البخاري، وأيضا ذكر بعضهم عن العلامي في تفسيره أن الخضر يدور في البحار يهدي من ضل فيها والياس يدور في الجبال يهدي من ضل فيها هذا دأبهما في النهار وفي الليل يجتمعان عند سد يأجوج ومأجوج يحفظانه فلم لم يقولوا: إنه عليه السلام بقي في البحر حين ركب غيره السفينة ولعلهم إنما لم يقولوا ذلك لأن ما ذكر قد روى قريبا منه الحارث بن أبي أسامة في مسنده عن أنس مرفوعا ولفظه «إن الخضر في البحر والياس في البر يجتمعان كل ليلة عند الردم الذي بناه ذو القرنين» الخبر ، وقد قالوا: إن سنده واه أو لأنهم لا يثبتون له هذه الخدمة الإلهية في ذلك الوقت، ويوشك أن يقولوا في إعطائه قوة التشكل والكون في الهواء كذلك. وعن الثالث بأنه لا نسلم الاتفاق على أنه مات كل أهل السفينة ولم يبق بعد الخروج منها غير نسل نوح عليه السلام والخصر في الآية إضافي بالنسبة إلى المكذبين بنوح عليه السلام. وأيضا المراد أنه مات كل من كان ظاهرا مشاهدا غير نسله عليه السلام بدليل أن الشيطان كان أيضا

في السفينة. وأيضا المراد من الآية بقاء ذريته عليه السلام على وجه التناسل وهو لا ينفي بقاء من عداهم من غير تناسل ونحن ندعي ذلك في الخضر على أن القول بأنه كان قبل نوح عليهما السلام قول ضعيف والمعتمد كونه بعد ذلك ولا يخفى ما في بعض ما ذكر من الكلام.

وعن الرابع بأنه لا يلزم من كون تعميره من أعظم الآيات أن يذكر في القرآن العظيم كرات، وإنما ذكر سبحانه نوحا عليه السلام تسلية لنبينا صلّى الله عليه وسلّم بما لاقى من قومه في هذه المدة مع بقائهم مصرين على الكفر حتى أغرقوا ولا توجد هذه الفائدة في ذكر عمر الخضر عليه السلام لو ذكر، على أنه قد يقال: من ذكر طول عمر نوح عليه السلام تصريحا يفهم تجويز عمر أطول من ذلك تلويحا.

وتعقب بأن لنا أن نعود فنقول: لا أقل من أن يذكر هذا الأمر العظيم في القرآن العظيم مرة لأنه من آيات الربوبية في النوع الإنساني، وليس المراد أنه يلزم عقلا من كونه كذلك ذكره بل ندعي أن ذكر ذلك أمر استحساني لا سيما وقد ذكر تعمير عدو الله تعالى إبليس عليه اللعنة فإذا ذكر يكون القرآن مشتملا على ذكر معمر من الجن مبعد وذكر معمر من الإنس مقرب ولا يخفى حسنه، وربما يقال: إن فيه أيضا إدخال السرور على النبي صلّى الله عليه وسلّم، وبأن التجويز المذكور في حيز العلاوة مما لا كلام فيه إنما الكلام في الوقوع ودون إثباته الظفر بماء الحياة، وأجاب بعضهم بأن في قوله تعالى: آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا إشارة إلى طول عمره عليه السلام على ما سمعت عن بعض في تفسيره. ورد بأن تفسيره بذلك مبني على القول بالتعمير فإن قبل قبل وإلا فلا، وعن الخامس بأنا نختار أنه ثابت بالسنة وقد تقدم لك طرف منها.

وتعقب بما نقله عن القارئ عن ابن قيم الجوزية أنه قال: إن الأحاديث التي يذكر فيها الخضر عليه السلام وحياته كلها كذب ولا يصح في حياته حديث واحد ومن ادعى الصحة فعليه البيان، وقيل: يكفي في ثبوته إجماع المشايخ

العظام وجماهير العلماء الأعلام. وقد نقل هذا الإجماع ابن الصلاح والنووي وغيرهما من الأجلة الفخام، وتعقب بأن إجماع المشايخ غير مسلم فقد نقل الشيخ صدر الدين إسحاق القونوي في تبصرة المبتدي وتذكرة المنتهي أن وجود الخضر عليه السلام في عالم المثال.

وذهب عبد الرزاق الكاشي إلى أن الخضر عبارة عن البسط والياس عن القبض، وذهب بعضهم إلى أن الخضرية رتبة يتولاها بعض الصالحين على قدم الخضر الذي كان في زمان موسى عليهما السلام، ومع وجود هذه الأقوال لا يتم الإجماع، وكونها غير مقبولة عند المحققين منهم لا يتممه أيضا، وإجماع جماهير العلماء على ما نقل ابن الصلاح والنووي مسلم لكنه ليس الإجماع الذي هو أحد الأدلة الشرعية والخصم لا يقنع إلا به وهو الذي نفاه فأنى بإثباته، ولعل الخصم لا يعتبر أيضا إجماع المشايخ قدست أسرارهم إجماعا هو أحد الأدلة، وعن السادس بأن له علامات عند أهله ككون الأرض تخضر عند قدمه وأن طول قدمه ذراع وربما يظهر منه بعض خوارق العادات بما يشهد بصدقه، على أن المؤمن يصدق بقوله بناء على حسن الظن به، وقد شاع بين زاعمي رؤيته عليه السلام أن من علاماته أن إبهام يده اليمنى لا عظم فيه وأن بؤبؤ إحدى عينيه يتحرك كالزئبق، وتعقب بأنه بأي دليل ثبت أن هذه علاماته قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين.

والذي ثبت في الحديث الصحيح أنه إنما سمي الخضر لأنه جلس على فروة بيضاء فإذا هي تهتز من خلفه خضراء وأين فيه ثبوت ذلك له دائما، وكون طول قدمه ذراعا إنما جاء في خبر محمد بن المنكدر السابق عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه ولا نسلم صحته، على أن زاعمي رؤيته يزعمون أنهم يرونه في صور مختلفة ولا يكاد يستقر له عليه السلام قدم على صورة واحدة، وظهور الخوارق مشترك بينه وبين غيره من أولياء الأمة فيمكن أن يظهر ولي خارقا ويقول: أنا الخضر مجازا لأنه على قدمه أو لاعتبار آخر ويدعوه لذلك داع شرعي، وقد صح في حديث الهجرة أنه صلّى الله عليه وسلّم لما قيل له ممن القوم؟

قال: من ما فظن السائل أن ما اسم قبيلة ولم يعن صلّى الله عليه وسلّم إلا أنهم خلقوا من ماء دافق، وقد يقال للصوفي: إن أنا الخضر مع ظهور الخوارق لا تيقن منه أن القائل هو الخضر بالمعنى المتبادر في نفس الأمر لجواز أن يكون ذلك القائل ممن هو فان فيه لاتحاد المشرب، وكثيرا ما يقول الفاني في شيخه أنا فلان ويذكر اسم شيخه، وأيضا متى وقع من بعضهم قول: أنا الحق وما في الجبة إلا الله لم يبعد أن يقع أنا الخضر، وقد ثبت عن كثير منهم نظما ونثرا قول: أنا آدم أنا نوح أنا إبراهيم أنا موسى أنا عيسى أنا محمد إلى غير ذلك مما لا يخفى عليك وذكروا له محملا صحيحا عندهم فليكن قول: أنا الخضر ممن ليس بالخضر على هذا الطرز، ومع قيام هذا الاحتمال كيف يحصل اليقين؟ وحسن الظن لا يحصل منه ذلك.

وعن السابع بأنا لا نسلم اجتماعه بجهلة العباد الخارجين عن الشريعة ولا يلتفت إلى قولهم فالكذابون الدجالون يكذبون على الله تعالى وعلى رسوله صلّى الله عليه وسلّم فلا يبعد أن يكذبوا على الخضر عليه السلام ويقولوا قال وجاء إنما القول باجتماعه بأكابر الصوفية والعباد المحافظين على الحدود الشرعية فإنه قد شاع اجتماعه بهم حتى أن منهم من طلب الخضر مرافقته فأبى، وروي ذلك عن علي الخواص رحمة الله تعالى عليه في سفر حجه، وسئل عن سبب إبائه فقال: خفت من النقص في توكلي حيث اعتمد على وجوده معي.

وتعقب بأن اجتماعه بهم واجتماعهم به يحتمل أن يكون من قبيل ما يذكرونه من اجتماعهم بالنبي صلّى الله عليه وسلّم واجتماعه عليه الصلاة والسلام بهم، وذلك أن الأرواح المقدسة قد تظهر متشكلة ويجتمع بها الكاملون من العباد، وقد صح أنه صلّى الله عليه وسلّم رأى موسى عليه السلام قائما يصلي في قبره ورآه في السماء ورآه يطوف بالبيت. وادعى الشيخ الأكبر قدس سره الاجتماع مع أكثر الأنبياء عليهم السلام لا سيما مع إدريس عليه السلام فقد ذكر أنه اجتمع به مرارا وأخذ منه علما كثيرا بل قد يجتمع الكامل بمن لم يولد بعد كالمهدي، وقد ذكر الشيخ الأكبر أيضا اجتماعه معه، وهذا ظاهر عند

من يقول: إن الأزل والأبد نقطة واحدة والفرق بينهما بالاعتبار عند المتجردين عن جلابيب أبدانهم، ولعل كثرة هذا الظهور والتشكل من خصوصيات الخضر عليه السلام، ومع قيام هذا الاحتمال لا يحصل يقين أيضا بأن الخضر المرئي موجود في الخارج كوجود سائر الناس فيه كما لا يخفى.

ومما يبنى على اجتماعه عليه السلام بالكاملين من أهل الله تعالى بعض طرق إجازتنا بالصلاة البشيشية فإني أرويها من بعض الطرق عن شيخي علاء الدين علي أفندي الموصلي عن شيخه ووالده صلاح الدين يوسف أفندي الموصلي عن شيخه خاتمة المرشدين السيد علي البندنيجي عن نبي الله تعالى الخضر عليه السلام عن الولي الكامل الشيخ عبد السلام بن بشيش قدس سره. وعن الثامن بأنا لا نسلم أن القول بعدم إرساله صلّى الله عليه وسلّم إليه عليه السلام كفر، وبفرض أنه ليس بكفر هو قول باطل إجماعا، ونختار أنه أتى وبايع لكن باطنا حيث لا يشعر به أحد وقد عده جماعة من أرباب الأصول في الصحابة، ولعل عدم قبول روايته لعدم القطع في وجوده وشهوده في حال رؤيته وهو كما ترى.

وعن التاسع بأنه مجازفة في الكلام فإنه من أين يعلم نفي ما ذكره من حضور الجهاد وغيره عن الخضر عليه السلام مع أن العالم بالعلم اللدني لا يكون مشتغلا إلا بما علمه الله تعالى في كل مكان وزمان بحسب ما يقتضي الأمر والشأن، وتعقب بأن النفي مستند إلى عدم الدليل فنحن نقول به إلى أن يقوم الدليل ولعله لا يقوم حتى يقوم الناس لرب العالمين، وسيأتي إن شاء الله تعالى الكلام في العلم اللدني والعالم به، وبالجملة قد ظهر لك حال معظم أدلة الفريقين وبقي ما استدل به البعض من الاستصحاب. وأنت تعلم أنه حجة عند الشافعي والمزني وأبي بكر الصيرفي في كل شيء نفيا وإثباتا ثبت تحققه بدليل ثم وقع الشك في بقائه إن لم يقع ظن بعدمه، وأما عندنا وكذا عند المتكلمين فهو من الحجج القاصرة التي لا تصلح للإثبات وإنما تصلح للدفع بمعنى أن لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند إلى عدم دليله والأصل في العدم

الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود فالمفقود يرث عنده لا عندنا لأن الإرث من باب الإثبات فلا يثبت به ولا يورث لأن عدم الإرث من باب الدفع فيثبت به، ويتفرع على هذا الخلاف فروع أخر ليس هذا محل ذكرها، وإذا كان حكم الاستصحاب عندنا ما ذكر فاستدلال الحنفي به على إثبات حياة الخضر عليه السلام اليوم وأنها متيقنة لا يخلو عن شيء بل استدلال الشافعي به على ذلك أيضا كذلك بناء على أن صحة الاستدلال به مشروط بعدم وقوع ظن بالعدم فإن العادة قاضية بعدم بقاء الآدمي تلك المدة المديدة والأحقاب العديدة، وقد قيل: إن العادة دليل معتبر ولولا ذلك لم يؤثر خرق العادة بالمعجزة في وجوب الاعتقاد والاتباع فإن لم تفد يقينا بالعدم فيما نحن فيه أفادت الظن به فلا يتحقق شرط صحة الاستدلال، وعلى هذا فالمعول عليه الخالص من شوب الكدر الاستدلال بأحد الأدلة الأربعة وقد علمت حال استدلالهم بالكتاب والسنة وما سموه إجماعا، وأما الاستدلال بالقياس هنا فمما لا يقدم عليه عاقل فضلا عن فاضل «ثم اعلم» بعد كل حساب أن الأخبار الصحيحة النبوية والمقدمات الراجحة العقلية تساعد القائلين بوفاته عليه السلام أي مساعدة وتعاضدهم على دعواهم أي معاضدة، ولا مقتضى للعدول عن ظواهر تلك الأخبار إلا مراعاة ظواهر الحكايات المروية والله تعالى أعلم بصحتها عن بعض الصالحين الأخيار وحسن الظن ببعض السادة الصوفية فإنهم قالوا بوجوده إلى آخر الزمان على وجه لا يقبل التأويل السابق، ففي الباب الثالث والسبعين من الفتوحات المكية اعلم أن لله تعالى في كل نوع من المخلوقات خصائص وصفوة، وأعلى الخواص فيه من العباد الرسل عليهم السلام ولهم مقام الرسالة والنبوة والولاية والإيمان فهم أركان بيت هذا النوع، والرسول أفضلهم مقاما وأعلاهم حالا بمعنى أن المقام الذي أرسل منه أعلى منزلة عند الله تعالى من سائر المقامات وهم الأقطاب والأئمة والأوتاد الذين يحفظ الله تعالى بهم العالم ويصون بهم بيت الدين القائم بالأركان الأربعة الرسالة والنبوة والولاية والإيمان، والرسالة هي الركن الجامع وهي المقصودة من هذا النوع فلا يخلو من أن يكون

فيه رسول كما لا يزال دين الله تعالى، وذلك الرسول هو القطب الذي هو موضع نظر الحق وبه يبقى النوع في هذه الدار ولو كفر الجميع، ولا يصح هذا الاسم على إنسان إلا أن يكون ذا جسم طبيعي وروح ويكون موجودا في هذا النوع في هذه الدار بجسده وروحه يتغذى، وهو مجلي الحق من آدم عليه السلام إلى يوم القيامة، ولما توفي رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بعد ما قرر الدين الذي لا ينسخ والشرع الذي لا يبدل، ودخل الرسل كلهم عليهم السلام في ذلك الدين وكانت الأرض لا تخلو من رسول حسي بجسمه لأنه قطب العالم الإنساني وإن تعدد الرسل كان واحد منهم هو المقصود أبقى الله تعالى بعد وفاته عليه الصلاة والسلام من الرسل الأحياء بأجسادهم في هذه الدار أربعة إدريس والياس وعيسى والخضر عليهم السلام، والثلاثة الأول متفق عليهم والأخير مختلف فيه عند غيرنا لا عندنا فأسكن سبحانه إدريس في السماء الرابعة، وهي وسائر السموات السبع من الدار الدنيا لأنها تتبدل في الدار الأخرى كما تتبدل هذه النشأة الترابية منا بنشأة أخرى، وأبقى الآخرين في الأرض فهم كلهم باقون بأجسامهم في الدار الدنيا، وكلهم الأوتاد، واثنان منهم الإمامان، وواحد منهم القطب الذي هو موضع نظر الحق من العالم، وهو ركن الحجر الأسود من أركان بيت الدين، فما زال المرسلون ولا يزالون في هذه الدار إلى يوم القيامة وإن كانوا على شرع نبينا صلّى الله عليه وسلّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون، وبالواحد منهم يحفظ الله تعالى الإيمان وبالثاني الولاية وبالثالث النبوة وبالرابع الرسالة وبالمجموع الدين الحنيفي، والقطب من هؤلاء لا يموت أبدا أي لا يصعق. وهذه المعرفة لا يعرفها من أهل طريقتنا إلا الأفراد الأمناء، ولكل واحد منهم من هذه الأمة في كل زمان شخص على قلبه مع وجودهم ويقال لهم النواب، وأكثر الأولياء من عامة أصحابنا لا يعرفون إلا أولئك النواب ولا يعرفون أولئك المرسلين، ولذا يتطاول كل واحد من الأمة لنيل مقام القطبية والإمامية والوتدية فإذا خصوا بها عرفوا أنهم نواب عن أولئك المرسلين عليهم السلام. ومن كرامة نبينا صلّى الله عليه وسلّم أن جعل

من أمته وأتباعه رسلا وإن لم يرسلوا فيهم من أهل هذا المقام الذي منه يرسلون وقد كانوا أرسلوا، فلهذا صلى صلّى الله عليه وسلّم ليلة الإسراء بالأنبياء عليهم السلام لتصح له الإمامة على الجميع حيا بجسمانيته وجسمه، فلما انتقل عليه الصلاة والسلام بقي الأمر محفوظا بهؤلاء الرسل عليهم السلام، فثبت الدين قائما بحمد الله تعالى وإن ظهر الفساد في العالم إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها، وهذه نكتة فاعرف قدرها فإنك لا تراها في كلام أحد غيرنا. ولولا ما ألقى عندي من إظهارها ما أظهرتها لسر يعلمه الله تعالى ما أعلمنا به. ولا يعرف ما ذكرناه إلا نوابهم دون غيرهم من الأولياء، فاحمدوا الله تعالى يا إخواننا حيث جعلكم الله تعالى ممن قرع سمعه أسرار الله تعالى المخبوءة في خلقه التي اختص بها من شاء من عباده، فكونوا لها قابلين وبها مؤمنين ولا تحرموا التصديق بها فتحرموا خيرها انتهى.

وعلم منه القول برسالة الخضر عليه السلام وهو قول مرجوح عند جمهور العلماء والقول بحياته وبقائه إلى يوم القيامة وكذا بقاء عيسى عليه السلام، والمشهور أنه بعد نزوله إلى الأرض يتزوج ويولد له ويتوفى ويدفن في الحجرة الشريفة مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ولينظر ما وجه قوله قدس سره بإبقاء عيسى عليه السلام في الأرض وهو اليوم في السماء كإدريس عليه السلام، ثم إنك إن اعتبرت مثل هذه الأقوال وتلقيتها بالقبول لمجرد جلالة قائلها وحسن الظن فيه فقل بحياة الخضر عليه السلام إلى يوم القيامة، وإن لم تعتبر ذلك وجعلت الدليل وجودا وعدما مدارا للقبول والرد ولم تغرك جلالة القائل إذ كل أحد يؤخذ من قوله ويرد ما عدا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم.

وعن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال: لا تنظر إلى من قال وانظر ما قال فاستفت قلبك بعد الوقوف على أدلة الطرفين وما لها وما عليها ثم اعمل بما يفتيك. وأنا أرى كثيرا من الناس اليوم بل في كثير من الأعصار يسمون من يخالف الصوفية في أي أمر ذهبوا إليه منكرا ويعدونه سيء العقيدة ويعتقدون بمن يوافقهم ويؤمن بقولهم الخير، وفي كلام الصوفية أيضا نحو هذا فقد نقل

الشيخ الأكبر قدس سره في الباب السابق عن أبي يزيد البسطامي قدس سره أنه قال لأبي موسى الدبيلي: يا أبا موسى إذا رأيت من يؤمن بكلام أهل هذه الطريقة فقل له يدعو لك فإنه مجاب الدعوة، وذكر أيضا أنه سمع أبا عمران موسى بن عمران الإشبيلي يقول لأبي القاسم بن عفير الخطيب وقد أنكر ما يذكر أهل الطريقة يا أبا القاسم لا تفعل فإنك إن فعلت هذا جمعنا بين حرمانين لا ندري ذلك من نفوسنا ولا نؤمن به من غيرنا وما ثم دليل يرده ولا قادح يقدح فيه شرعا أو عقلا انتهى.

ويفهم منه أن ما يرده الدليل الشرعي أو العقلي لا يقبل وهو الذي إليه أذهب وبه أقول، وأسأل الله تعالى أن يوفقني وإياك لكل ما هو مرضي لديه سبحانه ومقبول، والتنوين في قوله تعالى: رَحْمَةً للتفخيم وكذا في قوله سبحانه: وَعَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً أي علما لا يكتنه كنهه ولا يقادر قدره وهو علم الغيوب وأسرار العلوم الخفية، وذكر لَدُنَّا قيل لأن العلم من أخص صفاته تعالى الذاتية وقد قالوا: إن القدرة لا تتعلق بشيء ما لم تتعلق الإرادة وهي لا تتعلق ما لم يتعلق العلم فالشيء يعلم أولا فيراد فتتعلق به القدرة فيوجد.

وذكر أنه يفهم من فحوى مِنْ لَدُنَّا أو من تقديمه على عِلْماً اختصاص ذلك بالله تعالى كأنه قيل علما يختص بنا ولا يعلم إلا بتوقيفنا، وفي اختيار عَلَّمْناهُ على آتيناه من الإشارة إلى تعظيم أمر هذا العلم ما فيه، وهذا التعليم يحتمل أن يكون بواسطة الوحي المسموع بلسان الملك وهو القسم الأول من أقسام الوحي الظاهري كما وقع لنبينا صلّى الله عليه وسلّم في أخباره عن الغيب الذي أوحاه الله تعالى إليه في القرآن الكريم، وأن يكون بواسطة الوحي الحاصل بإشارة الملك من غير بيان بالكلام وهو القسم الثاني من ذلك ويسمى بالنفث كما في حديث إن روح القدس نفث في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله تعالى واجملوا في الطلب والإلهام على ما يشير إليه بعض عبارات القوم من هذا النوع، ويثبتون له ملكا يسمونه ملك الإلهام، ويكون للأنبياء عليهم السّلام ولغيرهم بالإجماع، ولهم في الوقوف على المغيبات طرق تتشعب

من تزكية الباطن.

والآية عندهم أصل في إثبات العلم اللدني، وشاع إطلاق علم الحقيقة والعلم الباطن عليه ولم يرتض بعضهم هذا الإطلاق، قال العارف بالله تعالى الشيخ عبد الوهاب الشعراني عليه الرحمة في كتابة المسمى بالدرر المنثورة في بيان زبد العلوم المشهورة ما لفظه: وأما زبدة علم التصوف الذي وضع القوم فيه رسائلهم فهو نتيجة العمل بالكتاب والسنة فمن عمل بما علم تكلم بما تكلموا وصار جميع ما قالوه بعض ما عنده لأنه كلما ترقى العبد في باب الأدب مع الله تعالى دق كلامه على الافهام، حتى قال بعضهم لشيخه: إن كلام أخي فلان يدق على فهمه فقال: لأن لك قميصين وله قميص واحد فهو أعلى مرتبة منك، وهذا هو الذي دعا الفقهاء ونحوهم من أهل الحجاب إلى تسمية علم الصوفية بالعلم الباطن وليس ذلك بباطن إذ الباطن إنما هو علم الله تعالى وأما جميع ما علمه الخلق على اختلاف طبقاتهم فهو من العلم الظاهر لأنه ظهر للخلق فاعلم ذلك انتهى.

والحق أن إطلاق العلم الباطن اصطلاحا على ما وقفوا عليه صحيح ولا مشاحة في الاصطلاح، ووجهه أنه غير ظاهر على أكثر الناس ويتوقف حصوله على القوة القدسية دون المقدمات الفكرية وإن كان كل علم يتصف بكونه باطنا وكونه ظاهرا بالنسبة للجاهل به والعالم به، وهذا كإطلاق العلم الغريب على علم الأوفاق والطلسمات والجفر وذلك لقلة وجوده والعارفين به فاعرف ذلك. وزعم بعضهم أن أحكام العلم الباطن وعلم الحقيقة مخالفة لأحكام الظاهر وعلم الشريعة وهو زعم باطل عاطل وخيال فاسد كاسد، وسيأتي إن شاء الله تعالى نقل نصوص القوم فيما يرده وأنه لا مستند لهم في قصة موسى والخضر عليهما السّلام.

وقرأ أبو زيد عن أبي عمرو «لدنا» بتخفيف النون وهي إحدى اللغات في لدن قالَ لَهُ مُوسى استئناف مبني على سؤال نشأ من السياق كأنه قيل فما جرى

بينهما من الكلام؟ فقيل: قال له موسى عليه السّلام هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلى أَنْ تُعَلِّمَنِ استئذان منه عليه السّلام في اتباعه له بشرط التعليم، ويفهم ذلك من عَلى فقد قال الأصوليون: إن على قد تستعمل في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى: يُبايِعْنَكَ عَلى أَنْ لا يُشْرِكْنَ [الممتحنة: ٢١] أي بشرط عدم الإشراك، وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء كما في التلويح لأنها في أصل الوضع للإلزام والجزاء لازم للشرط، ويلوح بهذا أيضا كلام الفناري في بدائع الأصول وهو ظاهر في أنها ليست حقيقة في الشرط، وذكر السرخسي أنه معنى حقيقي لها لكن النحاة لم يتعرضوا له، وقد تردد السبكي في وروده في كلام العرب، والحق أنه استعمال صحيح يشهد به الكتاب حقيقة كان أو مجازا ولا ينافي انفهام الشرطية تعلق الحرف بالفعل الذي قبله كما قالوا فيما ذكرنا من الآية كما أنه لا ينافيه تعلقه بمحذوف يقع حالا كما قيل به هنا فيكون المعنى هل اتبعك باذلا تعليمك إياي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً أي علما ذا رشد وهو إصابة الخير وقرأ أبو عمرو والحسن والزهري وأبو بحرية وابن محيصن وابن مناذر ويعقوب وأبو عبيد واليزيدي «رشدا» بفتحتين وأكثر السبعة بالضم والسكون وهما لغتان كالبخل والبخل، ونصبه في الأصل على أنه صفة للمفعول الثاني لتعلمني ووصف به للمبالغة لكن أقيم مقامه بعد حذفه والمفعول الثاني لعلمت الضمير العائد على ما الموصولة أي من الذي علمته، والفعلان مأخوذان من علم المتعدي إلى مفعول واحد، وجوز أن يكون مِمَّا عُلِّمْتَ هو المفعول الثاني لتعلمني و «رشدا» بدل منه وهو خلاف الظاهر، وأن يكون رُشْداً مفعولا له لأتبعك أي هل أتبعك لأجل إصابة الخير فيتعين أن يكون المفعول الثاني لتعلمني مِمَّا عُلِّمْتَ لتأويله ببعض ما علمت أو علما مما علمت، وأن يكون مصدرا بإضمار فعله أي أرشد رشدا والجملة استئنافية والمفعول الثاني مِمَّا عُلِّمْتَ أيضا. واستشكل طلبه عليه السّلام التعليم بأنه رسول من أولي العزم فكيف يتعلم من غيره والرسول لا بد أن يكون أعلم أهل زمانه، ومن هنا قال نوف وأضرابه: إن موسى هذا ليس هو ابن عمران وإن كان ظاهر إطلاقه

يقتضي أن يكون إياه. وأجيب بأن اللازم في الرسول أن يكون أعلم في العقائد وما يتعلق بشريعته لا مطلقا ولذا قال نبينا صلّى الله عليه وسلّم «أنتم أعلم بأمور دنياكم» فلا يضر في منصبه أن يتعلم علوما غيبية وأسرارا خفية لا تعلق لها بذلك من غيره لا سيما إذا كان ذلك الغير نبيا أو رسولا أيضا كما قيل في الخضر عليه السّلام، ونظير ما ذكر من وجه تعلم عالم مجتهد كأبي حنيفة والشافعي رضي الله تعالى عنهما علم الجفر مثلا ممن دونه فإنه لا يخل بمقامه، وإنكار ذلك مكابرة.

ولا يرد على هذا أن علم الغيب ليس علما ذا رشد أي إصابة خير وموسى عليه السّلام كان بصدد تعلم علم يصيب به خيرا لقوله تعالى: قل لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَما مَسَّنِيَ السُّوءُ [الأعراف: ٨٨١] وقال بعضهم: اللازم كون الرسول أعلم من أمته والخضر عليه السّلام نبي لم يرسل إليه ولا هو مأمور باتباع شريعته فلا ينكر تفرده بما لم يعلمه غيره، ولا يخفى أنه على هذا ليس الخضر عليه السّلام من بني إسرائيل لأن الظاهر إرسال موسى عليه السّلام إليهم جميعا كذا قيل. ثم إن الذي أميل إليه أن لموسى عليه السّلام علما بعلم الحقيقة المسمى بالعلم الباطن والعلم اللدني إلا أن الخضر أعلم به منه وللخضر عليه السّلام سواء كان نبيا أو رسولا علما بعلم الشريعة المسمى بالعلم الظاهر إلا أن موسى عليه السّلام أعلم به منه فكل منهما أعلم من صاحبه من وجه، ونعت الخضر عليه السّلام في الأحاديث السابقة بأنه أعلم من موسى عليه السّلام ليس على معنى أنه أعلم منه من كل وجه بل على معنى أنه أعلم من بعض الوجوه وفي بعض العلوم لكن لما كان الكلام خارجا مخرج العتب والتأديب أخرج على وجه ظاهره العموم، ونظير هذا آيات الوعيد على ما قيل من أنها مقيدة بالمشيئة لكنها لم تذكر لمزيد الإرهاب، وأفعل التفضيل وإن كان للزيادة في حقيقة الفعل إلا أن ذلك على وجه يعم الزيادة في فرد منه، ويدل على ذلك صحة التقييد بقسم خاص كما تقول زيد أعلم من عمرو في الطب وعمرو أعلم منه في الفلاحة، ولو كان معناه الزيادة في مطلق العلم كان قولك

زيد أعلم من عمرو مستلزما لأن لا يكون عمرو أعلم منه في شيء من العلوم فلا يصح تفضيل عمرو عليه في علم الفلاحة، وإنكار صدق الأعلم المطلق مع صدق المقيد التزام لصدق المقيد بدون المطلق، وقد جاء إطلاق أفعل التفضيل والمراد منه التفضيل من وجه على ما ذكره الشيخ ابن الحاجب في أمالي القرآن ضمن عداد الأوجه في حل الإشكال المشهور في قوله تعالى: وَما نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِها [الزخرف: ٨٤] من أن المراد إلا هي أكبر من أختها من وجه ثم قال: وقد يكون الشيئان كل واحد منهما أفضل من الآخر من وجه، وقد أشبع الكلام في هذا المقام مولانا جلال الدين الدواني فيما كتبه على الشرح الجديد للتجريد وحققه بما لا مزيد عليه، ومما يدل على أن لموسى عليه السّلام علما ليس عند الخضر عليه السّلام ما أخرجه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي من حديث ابن عباس مرفوعا أن الخضر عليه السّلام قال: يا موسى إني على علم من علم الله تعالى علمنيه لا تعلمه أنت وأنت على علم من علم الله تعالى علمك الله سبحانه لا أعلمه

، وأنت تعلم أنه لو لم يكن قوله تعالى لموسى عليه السّلام المذكور في الأحاديث السابقة إن لي عبدا بمجمع البحرين هو أعلم منك على معنى أعلم في بعض العلوم بل كان على معنى أعلم في كل العلوم أشكل الجمع بينه وبين ما ذكرنا من كلام الخضر عليه السّلام، ثم على ما ذكرنا ينبغي أن يراد من العلم الذي ذكر الخضر أنه يعلمه هو ولا يعلمه موسى عليهما السّلام بعض علم الحقيقة ومن العلم الذي ذكر أنه يعلمه موسى ولا يعلمه هو عليهما السّلام بعض علم الشريعة، فلكل من موسى والخضر عليهما السّلام علم بالشريعة والحقيقة إلا أن موسى عليه السّلام أزيد بعلم الشريعة والخضر عليه السّلام أزيد بعلم الحقيقة، ولكن نظرا للحالة الحاضرة كما ستعلم وجهه إن شاء الله تعالى وعدم علم كل ببعض ما عند صاحبه لا يضر بمقامه. وينبغي أن يحمل قول من قال كالجلال السيوطي ما جمعت الحقيقة والشريعة إلا لنبينا صلّى الله عليه وسلّم ولم يكن للأنبياء إلا أحدهما على معنى أنها ما جمعت على الوجه الأكمل إلا له صلّى

الله عليه وسلّم ولم يكن للأنبياء عليهم السّلام على ذلك الوجه إلا أحدهما، والحمل على أنهما لم يجمعا على وجه الأمر بالتبليغ إلا لنبينا صلّى الله عليه وسلّم فإنه عليه الصلاة والسّلام مأمور بتبليغ الحقيقة كما هو مأمور بتبليغ الشريعة لكن للمستعدين لذلك لا يخلو عن شيء ويفهم من كلام بعض الأكابر أن علم الحقيقة من علوم الولاية وحينئذ لا بد أن يكون لكل نبي حظ منه ولا يلزم التساوي في علومها.

ففي الجواهر والدرر قلت للخواص عليه الرحمة: هل يتفاضل الرسل في العلم؟ فقال: العلم تابع للرسالة فإنه ليس عند كل رسول من العلم إلا بقدر ما تحتاج إليه أمته فقط فقلت له: هذا من حيث كونهم رسلا فهل حالهم من حيث كونهم أولياء كذلك؟ فقال: لا قد يكون لأحدهم من علوم الولاية ما هو أكثر من علوم ولاية أولي العزم من الرسل الذين هم أعلى منهم انتهى، وأنا أرى أن ما يحصل لهم من علم الحقيقة بناء على القول بأنه من علوم الولاية أكثر مما يحصل للأولياء الذين ليسوا بأنبياء، ولا تراني أفضل وليا ليس بنبي في علم الحقيقة على ولي هو نبي ولا أقول بولاية الخضر عليه السّلام دون نبوته، وقائلو ذلك يلزمهم ظاهرا القول بأن ما عنده من علم الحقيقة مع كونه وليا أكثر مما عند موسى عليه السّلام منه إن أثبتوا له عليه السّلام شيئا من ذلك مع كونه نبيا ولكنهم لا يرون في ذلك حطا لقدر موسى عليه السالم، وظاهر كلام بعضهم أنه عليه السّلام لم يؤت شيئا من علم الحقيقة أصلا ومع هذا لا ينحط قدره عن قدر الخضر عليهما السّلام إذ له جهات فضل أخر، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق ما يقوله الذاهبون إلى ولايته عليه السّلام.

ثم ما أراه أنا ولله تعالى الحمد أبعد عن القول بما نقل عن بعض الصوفية من أن الولاية مطلقا أفضل من نبوة وإن كان الولي لا يبلغ درجة النبي، وهو مردود عند المحققين بلا تردد، نعم قد يقع تردد في نبوة النبي وولايته أيهما أفضل؟ فمن قائل بأن نبوته أفضل من ولايته، ومن قائل بأن ولايته أفضل.

واختار هذا بعض العرفاء معللا له بأن نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت وهي في النبي على غاية الكمال. والمختار عندي الأول. وقد ضل الكرامية في هذا المقام فزعموا أن الولي قد يبلغ درجة النبي بل أعلى. ورده ظاهر. والاستدلال له بما في هذه القصة بناء على القول بولاية الخضر عليه السّلام ليس بشيء كما لا يخفى.

هذا ولا يخفى على من له أدنى ذوق بأساليب الكلام ما راعاه موسى عليه السّلام في سوق كلامه على علو مقامه من غاية التواضع مع الخضر عليه السّلام ونهاية الأدب واللطف، وقد عد الإمام من ذلك أنواعا كثيرة أوصلها إلى اثني عشر نوعا إن أردتها فارجع إلى تفسيره. وسيأتي إن شاء الله عز وجل ما تدل عليه هذه الآية في سرد ما تدل عليه آيات القصة بأسرها مما ذكر في كتب الحديث وغيرها.

قالَ أي الخضر لموسى عليهما السّلام إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً نفي لأن يصبر معه على أبلغ وجه حيث جيء بإن المفيدة للتأكيد وبلن ونفيها آكد من نفي غيرها، وعدل عن لن تصبر إلى لَنْ تَسْتَطِيعَ المفيد لنفي الصبر بطريق برهاني لأن الاستطاعة مما يتوقف عليه الفعل فيلزم من نفيه نفيه، ونكر صَبْراً في سياق النفي وذلك يفيد العموم أي لا تصبر معي أصلا شيئا من الصبر، وعلل ذلك بقوله:

وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلى ما لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً إيذانا بأنه عليه السّلام يتولى أمورا خفية المراد منكرة الظواهر والرجل الصالح لا سيما صاحب الشريعة لا يتمالك أن يشمئز عند مشاهدتها وكأنه علم مع ذلك حدة موسى عليه السّلام ومزيد غيرته التي أوصلته إلى أن أخذ برأس أخيه يجره، ونصب خُبْراً على التمييز المحول عن الفاعل والأصل ما لم يحط به خبرك، وهو من خبر الثلاثي من باب نصر وعلم ومعناه عرف، وجوز أن يكون مصدرا وناصبه تُحِطْ لأنه يلاقيه في المعنى لأن الإحاطة تطلق إطلاقا شائعا على المعرفة فكأنه قيل لم تخبره خبرا وقرأ

الحسن وابن هرمز «خبرا» بضم الباء. واستدلوا بالآية كما قال الإمام وغيره على أن الاستطاعة لا تحصل قبل الفعل قالوا: لو كانت الاستطاعة حاصلة قبل حصول الفعل لكانت الاستطاعة على الصبر حاصلة قبل حصول الصبر فيكون نفيها كذبا وهو باطل فتعين أن لا تكون قبل الفعل. وأجاب الجبائي بأن المراد من هذا القول أنه يثقل عليك الصبر كما يقال في العرف إن فلانا لا يستطيع أن يرى فلانا وأن يجالسه إذا كان يثقل عليه ذلك. وتعقبه الإمام بأنه عدول عن الظاهر وأيد الاستدلال بما أيد، والإنصاف أن الاستدلال بها على ما ذكر غير ظاهر لأن المراد ليس إلا نفي الصبر بنفي ما يتوقف هو عليه أعني الاستطاعة وهذا حاصل سواء كانت حاصلة قبل أو مقارنة، ثم إن القول بأن الاستطاعة قبل الفعل ليس خاصا بالمعتزلة بل المفهوم من كلام الشيخ إبراهيم الكوراني أنه مذهب السلف أيضا وتحقيق ذلك في محله قالَ موسى عليه السّلام سَتَجِدُنِي إِنْ شاءَ اللَّهُ صابِراً معك غير معترض عليك وَلا أَعْصِي لَكَ أَمْراً عطف على صابِراً والفعل يعطف على المفرد المشتق كما في قوله تعالى: صافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ [الملك: ٩١] بتأويل أحدهما بالآخر، والأولى فيما نحن فيه التأويل في جانب المعطوف أي ستجدني صابرا وغير عاص، وفي وعد هذا الوجدان من المبالغة ما ليس في الوعد بنفس الصبر وترك العصيان أو على سَتَجِدُنِي والجملة على الأول في محل نصب لأنها معطوفة على المفعول الثاني للوجدان، وعلى الثاني لا محل لها من الإعراب على ما في الكشاف. واستشكل بأن الظاهر أن محلها النصب أيضا لتقدم القول. وأجيب بأن مقول القول هو مجموع المعطوف والمعطوف عليه فلا يكون لأجزائه محل باعتبار الأصل، وقيل: مراد الزمخشري بيان حال العطف في القول المحكي عن موسى عليه السّلام، وقيل: مراده أنه ليس مؤولا بمفرد كما في الأول، وقيل: إنه مبني على أن مقول القول محذوف وهذه الجملة مفسرة له، والظاهر الجواب الأول، وأول الوجهين في العطف هو الأولى لما عرفت ولظهور تعلق المعطوف بالاستثناء عليه. وذكر المشيئة إن كان للتعليق فلا إشكال في عدم تحقق ما وعد به.

ولا يقال: إنه عليه السّلام أخلف وعده وإن كان للتيمن، فإن قلنا: إن الوعد كالوعيد إنشاء لا يحتمل الصدق والكذب أو أنه مقيد بقيد يعلم بقرينة المقام كأن أردت أو إن لم يمنع مانع شرعي أو غيره فكذلك لا إشكال، وإن قلنا: إنه خبر وإنه ليس على نية التقييد جاء الإشكال ظاهرا فإن الخلف حينئذ كذب وهو غير لائق مقام النبوة لمنافاته العصمة، وأجيب بأن ما صدر منه عليه السّلام في المرتين الأخيرتين كانا نسيانا كما في المرة الأولى ولا يضر مثل هذا الخلف بمقام النبوة لأن النسيان عذر. وتعقب بأنه لا نسلم النسيان في المرتين الأخيرتين ففي البخاري وشرحه لابن حجر وكانت الأولى نسيانا والثانية شرطا والثالثة عمدا، وفي رواية والثانية عمدا والثالثة فراقا، وقال بعضهم: لك أن تقول: لم يقع منه عليه السّلام ما يخل بمقامه لأن الخلف في المرة الأولى معفو عنه وحيث وقع لم تكن الأخيرتان خلفا وفيه تأمل، وقال القشيري: إن موسى عليه السّلام وعد من نفسه بشيئين بالصبر وقرنه بالمشيئة فصبر فيما كان من الخضر عليه السّلام من الفعل وبأن لا يعصيه فأطلق ولم يقرنه بالمشيئة فعصاه حيث قال: فلا تسألني فكان يسأله فما قرنه بالاستثناء لم يخلف فيه وما أطلقه وقع فيه الخلف انتهى، وهو مبني على أن العطف على سَتَجِدُنِي وقد علمت أنه خلاف الأولى، وأيضا المراد بالصبر الثبات والإقرار على الفعل وعدم الاعتراض كما ينبيء عنه المحاورة الآتية وهو لم يتحقق منه عليه السّلام، وأيضا يبقى الكلام في الخلف كما لا يخفى، وأنت تعلم أنه يبعد من حال موسى عليه السّلام القطع بالصبر وعدم عصيان الأمر بعد أن أشار له الخضر عليه السّلام أنه سيصدر منه أمور منكرة مخالفة لقضية شريعته فلا يبعد منه اعتبار التعليق في الجملتين، ولم يأت به بعدهما بل وسطه بين مفعولي الوجدان من الجملة الأولى لمزيد الاعتناء بشأنه، وبه يرتفع الإشكال من غير احتياج إلى القيل والقال، وفيه دليل على أن أفعال العبد بمشيئته تعالى لأنه إذا صدر بعض الأفعال الاختيارية بمشيئته سبحانه لزم صدور الكل بها إذ لا قائل بالفرق.

والمعتزلة اختاروا أن ذكر المشيئة للتيمن وهو لا يدل على ما ذكر، وقال بعض

المحققين: إن الاستدلال جار أيضا على احتمال التيمن لأنه لا وجه للتيمن بما لا حقيقة له، وقد أشار إلى ذلك الإمام أيضا فافهم، وقد استدل بالآية على أن الأمر للوجوب وفيه نظر، ثم إن الظاهر أنه لم يرد بالأمر مقابل النهي بل أريد مطلق الطلب وحاصل الآية نفى أن يعصيه في كل ما يطلبه قالَ الخضر عليه السّلام فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي أذن له عليه السّلام في الاتباع بعد اللتيا والتي، والفاء لتفريع الشرطية على ما مر من وعد موسى عليه السّلام بالصبر والطاعة.

فَلا تَسْئَلْنِي عَنْ شَيْءٍ تشاهده من أفعالي فضلا عن المناقشة والاعتراض حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْراً أي حتى أبتدئك ببيانه، والغاية على ما قيل مضروبة لما يفهم من الكلام كأنه قيل أنكر بقلبك على ما أفعل حتى أبينه لك أو هي لتأبيد ترك السؤال فإنه لا ينبغي السؤال بعد البيان بالطريق الأولى، وعلى الوجهين فيها إيذان بأن كل ما يصدر عنه فله حكمة وغاية حميدة البتة، وقيل: حتى للتعليل وليس بشيء.

وقرأ نافع وابن عامر «فلا تسألنّي» بالنون المثقلة مع الهمز، وعن أبي جعفر «فلا تسلني» بفتح السين واللام والنون المثقلة من غير همز، وكل القراء كما قال أبو بكر بياء في آخره، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في حذف الياء خلاف غريب فَانْطَلَقا أي موسى والخضر عليهما السّلام ولم يضم يوشع عليه السّلام لأنه في حكم التبع، وقيل رده موسى عليه السّلام إلى بني إسرائيل، أخرج البخاري ومسلم وغيرهما عن ابن عباس مرفوعا أنهما انطلقا يمشيان على ساحل البحر فمرت بهما سفينة فكلموهم أن يحملوهم فعرفوا الخضر فحملوهما بغير نول، وفي رواية أبي حاتم عن الربيع بن أنس أن أهل السفينة ظنوا أنهم لصوص لأن المكان كان مخوفا فأبوا أن يحملوهم فقال كبيرهم: إني أرى رجالا على وجوههم النور لأحملنهم فحملهم حَتَّى إِذا رَكِبا فِي السَّفِينَةِ أل فيها لتعريف الجنس إذ لم يتقدم عهد في سفينة مخصوصة، وكانت على ما في بعض الروايات سفينة جديدة وثيقة لم يمر بهما من السفن سفينة أحسن منها ولا أجمل ولا أوثق، وكانت أيضا على ما يدل عليه بعض الروايات الصحيحة من سفن صغار

يحمل بها أهل هذا الساحل إلى أهل الساحل الآخر، وفي رواية أبي حاتم أنها كانت ذاهبة إلى أيلة، وصح أنهما حين ركبا جاء عصفور حتى وقع على حرف السفينة ثم نقر في البحر فقال له الخضر: ما نقص علمي وعلمك من علم الله تعالى إلا مثل ما نقص هذا العصفور من البحر ، وهو جار مجرى التمثيل واستعمال الركوب في أمثال هذه المواقع بكلمة فِي مع تجريده عنها في مثل قوله تعالى: لِتَرْكَبُوها وَزِينَةً [النحل: ٨] على ما يقتضيه تعديته بنفسه قد مرت الإشارة إلى وجهه في قوله تعالى وَقالَ ارْكَبُوا فِيها [هود: ١٤] وقيل إن ذلك لإرادة معنى الدخول كأنه قيل حتى إذا دخلا في السفينة خَرَقَها صح أنهما لما ركبا في السفينة لم يفجأ إلا والخضر قد قلع لوحا من ألواحها بالقدوم فقال له موسى عليه السّلام: قوم حملونا بغير نول عمدت إلى سفينتهم فخرقتها ، وصح أيضا أنه عليه السّلام خرقها ووتد فيها وتدا . وقيل قلع لوحين مما يلي الماء.

وفي رواية عن سعيد بن جبير عن ابن عباس مرفوعا أنهما لما ركبا واطمأنا فيها ولججت بهما مع أهلها أخرج مثقابا له ومطرقة ثم عمد إلى ناحية منها فضرب فيها بالمنقار حتى خرقها ثم أخذ لوحا فطبقه عليها ثم جلس عليها يرقعها

. وهذه الرواية ظاهرة في أن خرقه إياها كان حين وصولها إلى لج البحر وهو معظم مائه، وفي الرواية عن الربيع أن أهل السفينة حملوهما فساروا حتى إذا شارفوا على الأرض خرقها، ويمكن الجمع بأن أول العزم كان وهي في اللج وتمام الفعل كان وقد شارفت على الأرض، وظاهر الأخبار يقتضي أنه عليه السّلام خرقها وأهلها فيها وهو ظاهر قوله تعالى قالَ موسى أَخَرَقْتَها لِتُغْرِقَ أَهْلَها سواء كانت اللام للعاقبة بناء على أن موسى عليه السّلام حسن الظن بالخضر أو للتعليل بناء على أنه الأنسب بمقام الإنكار، وبعضهم لم يجوز هذا توهما منه أن فيه سوء أدب وليس كذلك بل يوشك أن يتعين كونها للتعليل لأن الظاهر بناء الجواب عليه كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

وفي حديث أخرجه عبد بن حميد ومسلم وابن مردويه قال: فانطلقا حتى إذا

ركبا في السفينة فخرج من كان فيها وتخلف ليخرقها فقال له موسى: تخرقها لتغرق أهلها فقال له الخضر ما قص الله تعالى.

وهذا ظاهر في أنه عزم على الخرق فاعترض عليه موسى عليه السّلام وهو خلاف ما تقتضيه الآية. فإن أول بأنه بتقدير وتخلف ليخرقها فخرقها وأن تعبير موسى عليه السّلام بالمضارع استحضارا للصورة أو قيل بأنه وقع من الخضر عليه السّلام أولا تصميم على الخرق وتهيئة لأسبابه وثانيا خرق بالفعل ووقع من موسى عليه السّلام اعتراض على الأول أولا وعلى الثاني ثانيا فنقل في الحديث أول ما وقع من كل في هذه المادة وفي الآية ثاني ما وقع من كل فيها بقي بين ظاهر الحديث وظاهر الآية مخالفة أيضا على ما قيل من حيث إن الأول يقتضي أن أهل السفينة لم يكونوا فيها إذ خرقت والثاني يقتضي أنهم كانوا فيها حينئذ، وأجيب أنه ليس في الحديث أكثر من أنهم خرجوا منها وتخلف للخرق وليس فيه أنهم خرجوا فخرقها فيمكن أن يكون عليه السّلام تخلف للخرق إذ خرجوا لكنه لم يفعله إلا بعد رجوعهم إليها وحصولهم فيها، وأنت تعلم أنه ينافي هذا ما قيل في وجه الجمع بين الرواية عن سعيد والرواية عن الربيع وبالجملة الجمع بين الأخبار الثلاثة وبينها وبين الآية صعب، وقال بعضهم في ذلك: إنه يحتمل أن السفينة لما لججت بهم صادفوا جزيرة في اللج فخرجوا لبعض حوائجهم وتخلف الخضر عازما على الخرق ومعه موسى عليه السّلام فأحس منه ذلك فعجل بالاعتراض ثم رجع أهلها وركبوا فيها والعزم هو العزم فأخذ عليه السّلام في مباشرة ما عزم عليه ولم يشعر موسى عليه السّلام حتى تم وقد شارفت على الأرض، ولا يخفى ما في ذلك من البعد، وذكر بعضهم أن ظاهر الآية يقتضي أن خرقه إياها وقع عقب الركوب لأن الجزاء يعقب الشرط. وأجيب بأن ذلك ليس بلازم وإنما اللازم تسبب الجزاء عن الشرط ووقوعه بعده ألا تراك تقول: إذا خرج زيد على السلطان قتله وإذا أعطيت السلطان قصيدة أعطاك جائزة مع أنه كثيرا ما لا يعقب القتل الخروج والإعطاء الإعطاء وقد صرح ابن الحاجب بأنه لا يلزم وقوع الشرط والجزاء في زمان واحد فيقال: إذا

جئتني اليوم أكرمك غدا، وعلى ذلك قوله تعالى: أَإِذا ما مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا [مريم: ٦٦] ومن التزم ذلك كالرضي جعل الزمان المدلول عليه بإذا ممتدا وقدر في الآية المذكورة «أئذا ما مت وصرت رميما» وعليه أيضا لا يلزم التعقيب، نعم قال بعضهم: إن خبر لما ركبا في السفينة لم يفجأ إلا والخضر قد قلع لوحا من ألواحها يدل على تعقيب الخرق للركوب، وأيضا جعل غاية انطلاقهما مضمون الجملة الشرطية يقتضي ذلك إذ لو كان الخرق متراخيا عن الركوب لم يكن غاية الانطلاق مضمون الجملة لعدم انتهائه به. وأجيب بأن المبادرة التي دل عليها الخبر عرفته بمعنى أنه لم تمض أيام ونحوه، وبأنه لا مانع من كون الغاية أمرا ممتدا ويكون انتهاء المغيا بابتدائه كقولك: ملك فلان حتى كانت سنة كذا ملكه فتأمل.

ثم إن في القلب من صحة رواية الربيع شيئا والله تعالى أعلم بصحتها، والظاهر أن أهل السفينة لم يروه لما باشر خرقها وإلا لما مكنوه وقد نص على ذلك علي القاري وأخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم عن أبي العالية من طريق حماد ابن زيد عن شعيب بن الحبحاب أنه قال: كان الخضر عبدا لا تراه إلا عين من أراد الله تعالى أن يريه إياه فلم يره من القوم إلا موسى عليه السّلام ولو رآه القوم لحالوا بينه وبين خرق السفينة وكذا بينه وبين قتل الغلام، وليس هذا بالمرفوع والله تعالى أعلم بصحته، نعم سيأتي إن شاء الله تعالى قريبا عن الربيع أيضا أنهم علموا بعد ذلك أنه الفاعل، والظاهر أيضا أن موسى عليه السّلام لم يرد إدراج نفسه الشريفة في قوله لِتُغْرِقَ أَهْلَها وإن كان صالحا لأن يدرج فيه بناء على أن المراد من أهلها الراكبين فيها.

وقرأ الحسن وأبو رجاء «لتغّرق» بالتشديد لتكثير المفعول، وقرأ حمزة والكسائي وزيد بن علي والأعمش وطلحة وابن أبي ليلى وخلف وأبو عبيد وابن سعدان وابن عيسى الأصبهاني «ليغرق أهلها» على إسناد الفعل إلى الأهل، وكون اللام على هذه القراءة للعاقبة ظاهر جدا لَقَدْ جِئْتَ أتيت وفعلت شَيْئاً إِمْراً أي داهيا منكرا من أمر الأمر بمعنى كثر قاله الكسائي فأصله كثير، والعرب كما قال ابن

جني في سر الصناعة تصف الدواهي بالكثرة، وهو عند بعضهم في الأصل على وزن كبد فخفف قيل ولم يقل أمرا إمرا مع ما فيه من التجنيس لأنه تكلف لا يلتفت إلى مثله في الكلام البليغ كما صرح به الإمام المرزوقي في شرح قول السموأل: يقرب حب الموت آجالنا لنا ... وتكرهه آجالهم فتطول ردا لاختيار بعضهم رواية يقصر حب الموت، وأيد ذلك بقول أبي ذؤيب الهذلي وشيك الفصول بعيد القفول حيث أمكن له أن يقول بطيء القفول ولم يقل، وربما يقال هنا: إنه لم يقل ذلك لما ذكر مع إيهامه خلاف المراد وقصوره عن درجة ما في النظم الجليل من زيادة التفظيع، وفي الرواية عن الربيع أن موسى عليه السّلام لما رأى من الخضر ما رأى امتلأ غضبا وشد عليه ثيابه وأراد أن يقذف الخضر عليه السّلام في البحر فقال أردت هلاكهم فستعلم أنك أول هالك وجعل كلما ازداد غضبا استعر البحر وكلما سكن كان البحر كالدهن، وأن يوشع بن نون قال له: ألا تذكر العهد والميثاق الذي جعلت على نفسك، وأن الخضر عليه السّلام أقبل عليه يذكره ما قاله من قبل قالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً وهو متضمن للإنكار على عدم وقوع الصبر منه عليه السّلام فأدركه عند ذلك الحلم قالَ لا تُؤاخِذْنِي بِما نَسِيتُ اعتذار بنسيان الوصية على أبلغ وجه كأن نسيانه أمر محقق عند الخضر عليه السّلام لا يحتاج أن يفيده إياه استقلالا وإنما يلتمس منه ترك المؤاخذة به فما مصدرية والباء صلة المؤاخذة أي لا تؤاخذ بنسياني وصيتك في ترك السؤال عن شيء حتى تحدث لي منه ذكرا، والتمس ترك المؤاخذة بالنسيان لأن الكامل قد يؤاخذ به وهي مؤاخذة بقلة التحفظ التي أدت إليه كما وقعت لأول ناس وهو أول الناس وإلا فالمؤاخذة به نفسه لا تصح لأنه غير مقدور، وقيل: الباء للسببية وهي متعلقة بالفعل، والنسيان وإن لم يكن سببا قريبا للمؤاخذة بل السبب القريب لها هو ترك العمل بالوصية لكنه سبب بعيد لأنه لولاه لم يكن الترك، وجوز أن تكون متعلقة بمعنى النهي كما قيل في بِنِعْمَةِ رَبِّكَ من قوله تعالى: ما أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ [القلم: ٢] إنه متعلق بمعنى النفي فيكون النسيان سببا للنهي عن المؤاخذة بترك العمل

بالوصية، وزعم بعضهم تعين كونها للملابسة ويجوز في ما أن تكون موصولة وأن تكون موصوفة أي لا تؤاخذني بالذي أو بشيء نسيته وهو الوصية لكن يحتاج هذا ظاهرا إلى تقدير مضاف أي بترك ما نسيته لأن المؤاخذة بترك الوصية أي ترك العمل بها لا بنفس الوصية.

وقيل قد لا يحتاج إلى تقدير المضاف فإن الوصية سبب للمؤاخذة إذ لولاها لم يكن ترك العمل ولا المؤاخذة، ونظير ذلك ما قيل في قوله تعالى: فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ [الكهف: ٥٠] ثم كون ما ذكر اعتذارا بنسيان الوصية هو الظاهر وقد صح في البخاري أن المرة الأولى كانت نسيانا. وزعم بعضهم أنه يحتمل أنه عليه السّلام لم ينس الوصية وإنما نهى عن مؤاخذته بالنسيان موهما أن ما صدر منه كان عن نسيانها مع أنه إنما عنى نسيان شيء آخر، وهذا من معاريض الكلام التي يتقي بها الكذب مع التوسل إلى الغرض كقول إبراهيم عليه السّلام: هذه أختي وإني سقيم، وروى هذا ابن جرير عن أبي بن كعب وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

وجوز أن يكون النسيان مجازا عن الترك أي لا تؤاخذني بما تركت من وصيتك أول مرة وَلا تُرْهِقْنِي لا تغشني ولا تحملني مِنْ أَمْرِي وهو اتباعه إياه عُسْراً أي صعوبة وهو مفعول ثان لترهقني، والمراد لا تعسر علي متابعتك ويسرها علي بالإغضاء وترك المناقشة، وقرأ أبو جعفر «عسرا» بضمتين فَانْطَلَقا الفاء فصيحة أي فقبل عذره فخرجا من السفينة فانطلقا يمشيان على الساحل كما في الصحيح، وفي رواية أنهما مرا بقرية حَتَّى إِذا لَقِيا غُلاماً يزعمون كما قال البخاري أن اسمه جيسور بالجيم وروي بالحاء، وقيل اسمه جنبتور وقيل غير ذلك، وصح أنه كان يلعب مع الغلمان وكانوا على ما قيل عشرة وأنه لم يكن فيهم أحسن ولا أنظف منه فأخذه فَقَتَلَهُ أخرج البخاري في رواية أنه عليه السّلام أخذ برأسه من أعلاه فاقتلعه بيده ، وفي رواية أخرى أنه أخذه فأضجعه ثم ذبحه بالسكين ، وقيل ضرب رأسه بالجدار حتى قتله، وقيل رضه بحجر، وقيل ضربه برجله فقتله، وقيل أدخل أصبعه في سرته فاقتلعها فمات،

وجمع بين الروايات الثلاثة الأول بأنه ضرب رأسه بالجدار أولا ثم أضجعه وذبحه ثم اقتلع رأسه، وربما يجمع بين الكل وفي كلا الجمعين بعد، والظاهر أن الغلام لم يكن بالغا لأنه حقيقة الغلام الشائعة في الاستعمال وإلى ذلك ذهب الجمهور، وقيل كان بالغا شابا، وقد أخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن عبد العزيز أنه كان ابن عشرين سنة، والعرب تبقي على الشاب اسم الغلام، ومنه قول ليلى الأخيلية في الحجاج: شفاها من الداء الذي قد أصابها ... غلام إذا هز القناة سقاها

وقوله: تلق ذباب السيف عني فإنني ... غلام إذا هو جيت لست بشاعر

وقيل هو حقيقة في البالغ لأن أصله من الاغتلام وهو شدة الشبق وذلك إنما يكون فيمن بلغ الحلم، وإطلاقه على الصبي الصغير تجوز من باب سمية الشيء باسم ما يؤول إليه، ويؤيد قول الأولين قوله تعالى قالَ أي موسى عليه السّلام أَقَتَلْتَ نَفْساً زَكِيَّةً أي طاهرة من الذنوب فإن البالغ قلما يزكو من الذنوب.

وقد جاء في حديث عن ابن جبير عن ابن عباس مرفوعا تفسير زكية بصغيرة

وهو تفسير باللازم، ومن قال كان بالغا قال: وصفه عليه السّلام بذلك لأنه لم يره أذنب فهو وصف ناشيء من حسن الظن، واستدل على كونه بالغا بقوله تعالى: بِغَيْرِ نَفْسٍ أي بغير حق قصاص لك عليها وأجاب النووي والكرماني بأن المراد التنبيه على أنه قتله بغير حق إلا أنه خص حق القصاص بالنفي لأنه الأنسب بمقام القتل أو أن شرعهم كان إيجاب القصاص على الصبي، وقد نقل المحدثون كالبيهقي في كتاب المعرفة أنه كان في شرعنا كذلك قبل الهجرة.

وقال السبكي: قبل أحد ثم نسخ، والجار والمجرور- قال أبو البقاء- متعلق بقتلت كأنه قيل أي قتلت نفسا بلا حق، وجوز أن يتعلق بمحذوف أي قتلا بغير نفس، وأن يكون في موضع الحال أي قتلها ظالما لها أو مظلومة وقرأ ابن عباس والأعرج وأبو جعفر وشيبة وابن محيصن وحميد والزهري ونافع واليزيدي

وابن مسلم وزيد وابن بكير عن يعقوب ورويس عنه أيضا وأبو عبيد وابن جبير الأنطاكي وابن كثير وأبو عمرو «زاكية» بتخفيف الياء وألف بعد الزاي، و «زكية» بالتشديد من غير ألف كما قرأ زيد بن علي والحسن والجحدري وابن عامر والكوفيون أبلغ من ذلك لأنه صفة مشبهة دالة على الثبوت مع كون فعيل المحول من فاعل– كما قال أبو حيان– يدل على المبالغة، وفرق أبو عمرو بين زاكية وزكية بأن زاكية بالألف هي التي لم تذنب قط وزكية بدون الألف هي التي أذنبت ثم غفرت.

وتعقب بأنه فرق غير ظاهر لأن أصل معنى الزكاة النمو والزيادة فلذا وردت للزيادة المعنوية وأطلقت على الطهارة من الآثام ولو بحسب الخلقة والابتداء كما في قوله تعالى: لِأَهَبَ لَكِ غُلاماً زَكِيًّا [مريم: ٩١] فمن أين جاءت هذه الدلالة ثم وجه ذلك بأنه يحتمل أن تكون لكون زاكية بالألف من زكي اللازم وهو يقتضي أنه ليس بفعل آخر وأنه ثابت له في نفسه وزكية بمعنى مزكاة فإن فعيلا قد يكون من غير الثلاثي كرضيع بمعنى مراضع، وتطهير غيره له من الذنوب إنما يكون بالمغفرة وقد فهمه من كلام العرب فإنه امام العربية واللغة فتكون بهذا الاعتبار زاكية بالألف أبلغ وأنسب بالمقام بناء على أنه يرى أن الغلام لم يبلغ الحلم ولذا اختار القراءة بذلك وإن كان كل من القراءتين متواترا عنه صلّى الله عليه وسلّم، وهذا على ما قيل لا ينافي كون زكية بلا ألف أبلغ باعتبار أنها تدل على الرفع وهو أقوى من الدفع فافهم، وأيّا ما كان فوصف النفس بذلك لزيادة تفظيع ما فعل.

وقد أخرج ابن مردويه عن أبي بن كعب أن الخضر عليه السّلام لما قتل الغلام ذعر موسى عليه السّلام ذعرة منكرة قال: أقتلت نفسا زكية بغير نفس

لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْراً منكرا جدا، قال الإمام: المنكر ما أنكرته العقول ونفرت عنه النفوس وهو أبلغ في تقبيح الشيء من الأمر، وقيل بالعكس، وقال الراغب: المنكر الدهاء والأمر الصعب الذي لا يعرف، ولهذه الأبلغية قال بعضهم المراد

شيئا أنكر من الأول، واختار الطيبي أنه دون الأمر وقال: إن الذي يقتضيه النظم أنه ذكر الأغلظ ثم تنزل إلى الأهون فقتل النفس أهون من الخرق لما فيه من إهلاك جماعة وأغلظ من إقامة الجدار بلا أجرة، وقال في الكشف: الظاهر أبلغية النكر أما بحسب اللفظ فظاهر ألا ترى كيف فسر الشاعر أي في قوله: لقد لقي الأقران (١) مني نكرا ... داهية دهياء إذا امرا النكر بداهية من صفتها كيت وكيت وجعل الإمر بعض أوصافها، وأما بحسب الحقيقة فلأن خرق السفينة تسبب إلى الهلاك وهذا مباشرة على أن ذلك لم يكن سببا مفضيا، وقول من قال: إنه تنزل استدلالا بأن إقامة الجدار أهون من القتل ليس بشيء لأنه حكي على ترتيب الوجود لا تنزل فيه ولا ترقي وإنما يلاحظ ذلك بالنسبة إلى ما ذيل انتهى، وروي القول بالأبلغية عن قتادة، ومما يؤيد ذلك ما حكاه القرطبي عن صاحب العرس والعرائس أن موسى عليه السّلام حين قال للخضر عليه السّلام ما قال غضب الخضر واقتلع كتف الصبي الأيسر وقشر اللحم عنه وإذا مكتوب فيه كافر لا يؤمن بالله تعالى أبدا، وبنى وجه تغيير النظم الجليل على أقبحية القتل فقيل: إنما غير النظم إلى ما ترى لأن القتل أقبح والاعتراض عليه أدخل وأحق فكان الاعتراض جدير بأن يجعل عمدة الكلام، وهو مبني على أن الحكم في الكلام الشرطي هو الجزاء والشرط قيد له بمنزلة الحال عند أهل العربية، وتحقيق ذلك في المطول وحواشيه.

وكان العطف بالفاء التعقيبية ليفيد أن القتل وقع عقيب اللقاء من غير ريث كما يشعر به الاعتراض إذ لو مضى زمان بين اللقاء والقتل أمكن نظرا للأمور العادية اطلاع الخضر فيه من حاله على ما لم يطلع عليه موسى عليه السّلام فلا يعترض عليه هذا الاعتراض، ولا يضر في هذا ادعاء أن الخرق أيضا كذلك لأن المقصود توجيه اختيار الفاء دون الواو أو ثم بعد توجيه اختيار أصل العطف بأن ذلك يتأتى جعل الاعتراض عمدة، والحاصل أنه لما كان الاعتراض في القصة الثانية معتنى بشأنه وأهم جعل جزاء لإذا الشرطية وبعد أن تعين للجزائية لذلك لم يكن بد من جعل القتل من جملة الشرط بالعطف، واختيرت الفاء من بين

حروفه ليفاد التعقيب، ولما لم يكن الاعتراض في القصة الأولى مثله في الثانية جعل مستأنفا وجعل الخرق جزاء.

وزعم التاشكندي جواز كون الاعتراضين في القصتين مستأنفين والجزاء فيهما فعل الخضر عليه السّلام إلا أنه لا بد من تقدير قد في الجزاء الثاني لأن الماضي المثبت الغير المقترن بها لفظا أو تقديرا لا يصلح للجزائية. واعتبر هذا في الثانية ولم يعتبر مثله في الأول لأن القتل أقبح فهو جدير بأن يؤكد ولا كذلك الخرق. وتعقبه بعض الفضلاء بأن الفاء الجزائية لا يجوز أن تدخل على الماضي المثبت إلا بتقدير قد لتحقق تأثير حرف الشرط فيه بأن يقلب معناه إلى الاستقبال فلا حاجة إلى الرابطة في كونه جوابا، وأما بتقدير قد فتدخل الفاء لعدم تأثير حرف الشرط فيه فهو محتاج إلى الرابطة فقوله تعالى: خَرَقَها وكذلك قوله سبحانه: فَقَتَلَهُ لكونهما مستقبلين بالنسبة إلى ما قبلهما يقعان جزاء بلا حاجة إلى ربط الفاء الجزائية فلا مجال في الثاني لجعل الفاء جزائية وكذا لا مجال في الأول لفرض تقدير قد لاصطلاح إدخال الفاء عليه فتدبر فإنه لا يخلو عن شيء.

وقال مير بادشاه في الرد على ذلك: إن الذوق السليم يأبى عن تقدير قد لو جعل القتل جزاء لعدم اقتضاء المقام إياها كيف وقد سبق الخرق جزاء بدونها وقد علم أنه يصدر عن الخضر عليه السّلام ما لا يستطيع المتشرع أن يصبر عليه وما المحتاج إلى التحقيق إلا اعتراض موسى عليه السّلام ثانيا بعد ما سلف منه من الكلام وكونه عليه السّلام مرسلا منه تعالى للتعلم، وفيه إعراض عن بيان النكتة في التحقيق وعدم التفات إليها وغفلة على ما قال بعض الفضلاء عن موضع الفاء الجزائية وتقدير قد، ولعل الحق أن يقال: إن التقدير وإن جاز خلاف الظاهر جدا، وزعم أيضا أنه يمكن أن يقال في بيان إخراج القصتين على ما أخرجنا عليه أن لقاء الغلام سبب للشفقة والرفق لا القتل فلذا لم يحسن جعله جزاء وجعل جزاء الشرط وركوب السفينة قد يكون سببا لخرقها فلذا جعل جزاء، وفيه أن للخصم أن يمنع الفرق ويقول: كما أن لقاء الغلام سبب للرفق لا القتل كذلك ركوب السفينة سبب لحفظها وصيانتها لا الخرق

كيف وسلامتها سبب لسلامة الخضر عليه السّلام ظاهرا، ومن الأمثال العامية لا ترم في البئر التي تشرب منها حجرا، وإذا سلم له أن يقول: إن لقاء الغلام سبب للرفق لا للقتل فالقتل أغرب والاعتراض عليه أدخل فالاعتراض جدير بأن يجعل جزاء فيؤول الأمر في بيان النكتة إلى نحو ما تقدم والأمر في هذا سهل كما لا يخفى.

وقال شيخ الإسلام في وجه التغيير: إن صدور الخوارق عن الخضر عليه السّلام خرج بوقوعه مرة مخرج العادة واستأنست النفس به كاستئناسها بالأمور العادية فانصرفت عن ترقب سماعه إلى ترقب سماع حال موسى عليه السّلام هل يحافظ على مراعاة شرطه بموجب وعده عند مشاهدة خارق آخر أو يسارع إلى المناقشة كما في المرة الأولى فكان المقصود إفادة ما صدر عنه عليه السّلام فجعل الجزاء اعتراضه دون ما صدر عن الخضر عليهما السّلام ولله تعالى در شأن التنزيل، وأما ما قيل من أن القتل أقبح والاعتراض عليه أدخل فكان جديرا بأن يجعل عمدة الكلام فليس من رفع الشبهة في شيء بل هو مؤيد لها فإن كون القتل أقبح من مبادئ قلة صدوره عن المؤمن العاقل وندرة وصول خبره إلى الأسماع وذلك مما يستدعي جعله مقصودا وكون الاعتراض عليه أدخل من موجبات كثرة صدوره عن كل عاقل فضلا عن النبي وذلك لا يقتضي جعله كذلك انتهى، وتعقب بأن ما ذكره من النكتة على تقدير تسليمه لا يضر من بينها بما تقدم إذ لا تزاحم في النكات، وأما اعتراضه فقوله مما يستدعي جعله مقصودا إن أراد أنه مقصود في نفسه فليس بصحيح وإن أراد أنه مقصود بأن يعترض عليه ويمنع منه فهذا يقتضي جعل الاعتراض جزاء كما مر، وأما كونه من موجبات كثرة صدوره عن كل عاقل فمقتض للاهتمام بالاعتراض عليه.

وأنت تعلم أن الشيء كلما ندر كان الإخبار به وإفادته السامع أوقع في النفس وأن الأخبار الغريبة يهتم بإفادتها ما لا يهتم بإفادة غير الغريبة إذ العالم بالغريب قليل بخلاف العالم بغيره وإنكار ذلك مكابرة فمراد الشيخ أن كون القتل أقبح من مبادئ قلة صدوره عن المؤمن العاقل وندرة وصول خبره إلى الأسماع وذلك

مما يستدعي جعله مقصودا بالإفادة كما هو شأن الأمور القليلة الصدور النادرة الوقوع وكون الاعتراض عليه أدخل من موجبات كثرة الصدور وذلك لا يقتضي أن يعامل كذلك، وعلى هذا لا غبار على ما ذكره عند المنصف، ثم إن ما ذكره من النكتة يتأتى على القول بأن القتل أقبح من الخرق وعلى القول بالعكس أيضا وهذا بخلاف ما تقدم فإنه كان مبنيا على أقبحية القتل فمن لا يقول بها يحتاج في بيان النكتة إلى غير ذلك، وقد رجح بذلك على ما تقدم، واستأنس له أيضا بأن مساق الكلام من أوله لشرح حال موسى عليه السّلام فجعل اعتراضه عمدة الكلام أوفق بالمساق إلا أنه عدل عن ذلك في قصة الخرق وجعل ما صدر عن الخضر عليه السّلام عمدة دون اعتراضه لأن النفس لما سمعت وصف الخضر ظمأت لسماع ما يصدر منه فبل غليلها وجعل ما صدر عنه مقصودا بالإفادة لأنه مطلوب للنفس وهي منتظرة إياه ثم بعد أن سمعت ذلك وسكن أوامها سلك بالكلام مسلكه الأول وقصد بالإفادة حال من سبق الكلام من أوله لشرح حاله، ولا يخفى أن هذا قول بأن الأصل نظرا إلى السوق أن تكون القصة الأولى على طرز القصة الثانية إلا أنه عدل عن ذلك لما ذكر، والخروج عن الأصل يتقدر بقدر الحاجة فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَلا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ [البقرة: ٣٧١] وهو مخالف لما يفهم من كلام الشيخ في الجملة فافهم والله تعالى أعلم. وقرأ نافع وأبو بكر وابن ذكوان وأبو جعفر وشيبة وطلحة ويعقوب وأبو حاتم نُكْراً بضمتين حيث كان منصوبا. (١)

Ayat 62: Al-Alusi memberikan penafsirannya sebagai berikut: *falammâ jâwazâ*... Tatkala keduanya (Musa dan Yusya') telah melangkah jauh... Menurut Al-Alusi, keduanya telah berjalan (*inthalaqâ*) sepanjang hari dan malam sampai pagi sehingga keduanya pun merasakan lapar. Karena itulah, Musa berkata kepada Yusya': *qâla li-fatâhu âtinâ ghadâ'anâ*... Berikanlah pada kita hidangan kita... Menurut Al-Alusi, hidangan di sini tiada lain adalah makanan berupa ikan (*al-ḥût*) yang mereka bawa. Selanjutnya, redaksi ayatnya: *laqad laqînâ min safarinâ hâdzâ nashaban*... Kita telah mendapati dari

perjalanan ini adanya kepayahan... Di sini Al-Alusi, untuk memperkaya penafsirannya, mengutip hadis Nabi: "Musa tidak merasakan payah sampai dia melewati tempat yang telah diperintahkan oleh Allah." Al-Alusi juga mengutip riwayat lain, yakni dari Abu Bakar Ghalib ibn Athiyah dan Ad-Da'bi Abd al-Haqq, seorang mufasir, yang berkata: Aku mendengar Abu al-Fadhl al-Jauhari berkata dalam sebuah nasihatnya: Sewaktu Musa bermunajat kepada Allah selama 40 hari, beliau tidak merasakan lapar. Namun tatkala beliau menempuh perjalanan untuk bertemu manusia (Khadhir), beliau merasakan lapar meski hanya dalam separo hari (*lahîqahû al-jû' fî ba'dh al-yaum*).[83]

Ayat 63: Redaksi ayat: *qâla...* Berkata (Yusya')... Menurut Al-Alusi, dalam kalimat tersebut ada terkandung pengertian perihal apa yang dilakukan oleh Yusya' (*al-fatâ*). Kalimat selanjutnya ialah: *arayta idz awaynâ ila as-shakhrah...* tahukah engkau (Musa) ketika kita mencari tempat berlindung di batu tadi... Tentang batu (*shakhrah*) ini, Al-Alusi memberi keterangan bahwa ia (batu) letaknya dekat dengan sungai minyak (*nahr az-zayt*), yakni sebuah sungai tertentu yang banyak terdapat pohon Zaitun.[84] Redaksi ayat selanjutnya: *fainnî nasîtu al-ḥûta...* Sesungguhnya aku (Yusya') lupa akan ikan... Di sini Al-Alusi mengutip pendapatnya Az-Zamakhsyari demikian: Sesungguhnya Yusya' tatkala Musa minta dia menyiapkan hidangan (ikan) maka Yusya' pun mengatakan bahwa dirinya melihat ikan tersebut dan dia mengakui bahwa dirinya lupa memberi tahu kepada Musa. Musa pun kaget akan hal itu." Sebab, Musa sudah berkata mewanti-wanti kepada Yusya': "Tugasmu ialah memberi tahu aku jika ikan itu memisahkan diri darimu."[85] Redaksi ayat selanjutnya ialah: *wa mâ ansânîhu illa as-syaithânu ...* Al-Alusi menafsirkan dengan pendapat para *muḥaqqiqîn* (ahli hakikat) demikian: meski nisbah sifat lupa yang menimpa Yusya' tersebut kepada setan, namun pelaku hakikinya tiada lain kecuali Allah. Selanjutnya kalimat *an adzkurahû...* Al-Alusi menyebut posisi

[83] Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Juz 15, hlm. 316
[84] Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Juz 15, hlm.316
[85] Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Juz 15, hlm. 317

kalimat ini sebagai *badal isytimâl* dari huruf *hâ'.* Maksudnya, tidak ada yang membuatku (Yusya') lupa akan ikan tersebut kecuali setan. Selanjutnya, redaksi ayat: *wa-ttakhadza sabîlahû fî al-baḥri 'ajaban...* Al-Alusi memberi penjelasan tentang kata *'ajaban,* yakni ikan tersebut menempuh cara dengan jalan melompat.[86]

Ayat 64: Al-Alusi memberikan penafsiran sebagai berikut: Kalimat *qala*, yang berucap di sini adalah Musa; kata *dzâlika*, merujuk pada perkara ikan di atas; kalimat *mâ kunnâ nabghî,* yang kami (Musa dan Yusya') cari di mana di sini ada tanda keberuntungan karena ia adalah yang dicari itu sendiri (*al-mathlûb bi az-dzât*). Selanjutnya, kata *fartadda*, artinya *raja'a,* keduanya (Musa dan Yusya') kembali. Kalimat *'alâ atsârihimâ,* jalan yang telah mereka tempuh sebelumnya (*tharîqihimâ al-ladzî jâ'a minhu*); kalimat *qashshan*, maksudnya, keduanya (Musa dan Yusya') kembali menelusuri jejak mereka semula.[87]

Ayat 65: Al-Alusi menafsiri ayat ini demikian: *fawajada 'abdan min 'ibâdinâ...* Jumhur ulama berpendapat, bahwa yang dimaksud *'abdan* (hamba) di sini tiada lain adalah Khadhir.[88] Memang ada juga yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah Ilyasa', Ilyas, bahkan ada yang berpendapat bahwa *'abdan* di sini adalah malaikat. Pendapat yang terakhir ini, hemat Al-Alusi, adalah pendapat yang asing dan batil (*ghâribun wa bâthilun*). Sedangkan pendapat yang benar yang diperkuat oleh hadis-hadis shahih ialah pendapat yang pertama tadi, yakni Khadhir.[89] Selanjutnya, redaksi ayat: *atayna raḥmatan*

[86] Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Juz 15, hlm. 318.

[87] Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Juz 15, hlm. 318-319.

[88] Kata *al-Khadhir* (dengan fathah huruf kha'). Namun di Indonesia sudah lazim menyebut nama ini dengan Khadhir. Penulis pun memakai kata *Khadhir* hanya untuk memudahkan penyebutan semata karena sudah lazim dipakai di negeri ini.

[89] Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Juz 15, hlm. 319. Al-Alusi juga menyebutkan faktor penyebab pertemuan Musa dan Khadhir. Di antaranya dari Hadis Nabi: "Suatu ketika, Musa berdiri memberi khutbah kepada umatnya, Bani Israil. Kemudian, ada di antara umatnya yang bertanya: Siapakah manusia yang paling alim? Jawab Musa: Aku. Terhadap jawaban tersebut Allah SWT pun mencela Musa. Kemudian, Allah memberi wahyu kepada Musa dengan berfirman: Sesungguhnya Aku (Allah) memiliki seoang hamba yang lebih alim (*a'lamu*) dari kamu, dia berada di pertemuan dua lautan (*majma' al-baḥrayn*). Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Juz 15, hlm. 312.

min 'indinâ... Yang Kami (Allah) berikan rahmat kepadanya... Al-Alusi di sini menyuguhkan sejumlah pendapat, di antaranya: rahmat di sini artinya rejeki yang halal dan kehidupan yang lapang (*ar-rizq al-ḥalâl wa al-'aisy ar-raghd*). Ada juga yang berpendapat bahwa rahmat di sini artinya menjauhnya Khadhir dari umat manusia dan tiadanya hajat terhadap mereka (*al-uzlah 'an an-nâs wa 'adamu al-ihtiyâj ilayhim*); ada juga yang berpendapat panjang umur dan sehat sentosa (*thûl al-ḥayât ma'a salâmat al-binyah*). Namun jumhur ulama sendiri berpendapat, hemat al-Alusi, rahmat di sini adalah wahyu dan kenabian (*al-waḥy wa an-nubuwwah*).[90]

Masih ayat di atas, yakni: *wa 'allamnâhu min ladunnâ 'ilman,* dan Kami (Allah) ajari dia (Khadhir) ilmu dari sisi Kami... Al-Alusi memberikan penjelasan demikian: ilmu yang dimaksud ialah ilmu yang tidak diketahui hakikatnya dan tidak bisa dikira-kira kadarnya (*ilman lâ yuktanahu kunhuhu wa lâ yuqadaru qadruhu*), yakni ilmu ghaib dan rahasia ilmu-ilmu yang tersembunyi (*'ilm al-ghuyûb wa asrâru al-'ulûm al-khâfiyyah*). Al-Alusi juga menambahkan, bahwa penyebutan kata *ladunna* pada ayat tersebut dikarenakan ilmu termasuk sifat esensial Allah yang istimewa (*min akhâshsh shifâtihi ta'âla adz-dzâtiyah*).[91]

Ayat 66: Al-Alusi memberikan penafsiran sebagai berikut: *qâla lahû mûsâ*... Berkata Musa kepadanya (Khadhir), *isti'naf* di sini didasarkan pada pertanyaan yang muncul dari konteks pembicaraan (*as-siyâq*), seolah dikatakan: pembicaraan apa yang sudah berlangsung? Jawabnya: Musa telah berkata kepada Khadhir. Selanjutnya, redaksi ayat: *hal attabiuka 'alâ an tu'allimanî*... Bolehkah aku ikut untuk berguru kepadamu... Menurut Al-Alusi, ini adalah

[90] Al-Alusi, ***Rûḥ al-Ma'ânî***, Juz 15, hlm. 320. Al-Alusi juga memberikan penjelasan tambahan perihal kenabian Khadhir. Sesuai riwayat dari Ibn Abi Hatim dari Ibn Abbas bahwasanya Khadhir adalah seorang Nabi. Namun demikian, hemat Al-Alusi, ulama masih bersilang pendapat tentang kenabian (nubuwwah)nya Khadhir. Ada yang berpendapat bahwa Khadhir hanya seorang Nabi dan bukan Rasul; ada yang berpendapat Khadhir seorang Rasul; ada juga yang berpendapat (misalnya Al-Qusyairi) bahwa Khadhir adalah seorang wali (kekasih) Allah. Al-Alusi, ***Rûḥ al-Ma'ânî***, Juz 15, hlm. 320.

[91] Al-Alusi, ***Rûḥ al-Ma'ânî***, Juz 15, hlm. 320.

minta izin (*isti'dzân*) yang disampaikan Musa kepada Khadhir untuk belajar (*at-ta'lîm*). Selanjutnya, redaksi ayat: *mimmâ 'ullimta rusydan...* Sebagian petunjuk yang telah diajarkan kepadamu (Khadhir)... Al-Alusi memberi penafsiran: ilmu yang di dalamnya mengandung petunjuk, yakni kebaikan (*'ilman dzâ rusydin wa huwa ishâbat al-khayr*).[92] Al-Alusi juga memberi penambahan penjelasan, bahwa dirinya cenderung berpendapat bahwa Musa sejatinya memiliki ilmu hakikat yang disebut ilmu batin (*al-'ilm al-bâthin*) dan 'ilmu ladunni (*al-'ilm al-ladunnî*), hanya saja Khadhir lebih dalam ilmunya dibanding Musa di bidang ilmu yang satu ini; sebaliknya, Khadhir juga menguasai ilmu syariah atau biasa disebut ilmu zhahir (*al-'ilm az-zhâhir*), hanya saja Musa lebih menguasai jenis ilmu yang satu ini dibandingkan Khadhir. Walhasil, setiap mereka lebih menguasai untuk cabang ilmu yang berbeda, yakni ilmu syariat dan hakikat.[93]

Ayat 67: Al-Alusi memberikan penafsiran demikian: *qâla...* berkata (Khadhir) kepada Musa... Selanjutnya, redaksi ayat: *innaka lan tastathî'a ma'iya shabran...* Sesungguhnya engkau (Musa) tidak akan sanggup bersikap sabar bersamaku... Al-Alusi lebih memberikan penekanan pada kalimat *lan tastathî'a* yang menegaskan adanya penafian sifat sabar (*li-nafyi ash-shabr*) dengan argumentasi rasional (*bi-tharîqin burhânîy*). Lebih tegasnya, bentuk kalimat ini adalah bentuk *nafyi* (*siyâq al-nafyi*) yang memberi faidah umum (*yufîdu al-'umûm*), sehingga bisa dinyatakan bahwa Musa sama sekali tidak mampu bersifat sabar selama bersama Khadhir.

Ayat 68: Al-Alusi memberikan penafsiran sebagai berikut: *wa kayfa tashbiru 'alâ mâ lam tuhith bihî khubran...* Bagaimana mungkin engkau (Musa) bisa sabar atas sesuatu yang engkau belum memiliki pengetahuan yang cukup tentang itu ... Menurut Al-Alusi, di sini menunjukkan dengan jelas bahwa Khadhir menguasai perkara-perkara tersembunyi (*umûr khafiyyah*) yang bertolak belakang

[92] Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Juz 15, hlm. 321
[93] Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Juz 15, hlm. 322

dengan hal-hal lahiriah (*munkirah az-zhawâhir*).[94]

Ayat 69: Al-Alusi memberi penafsiran terhadap ayat ini demikian: *qala...* berkata (Musa), *satajidunî insyâ Allâh shâbiran...* Engkau (Khadhir) akan mendapatiku *insyâ Allâh* sebagai seorang yang mampu sabar... Al-Alusi menjelaskan bagian ini dengan singkat: sabar bersamamu, Khadhir, tidak menentangmu. Selanjutnya, redaksi ayat: *wa lâ a'shi laka amran...* dan aku (Musa) tidak akan menentangmu terhadap suatu urusan... Menurut Al-Alusi, kalimat ini merupakan *'athaf* dari kata sebelumnya, *shabar*. Dengan demikian, maksudnya di sini ialah: *satajidunî shâbiran wa ghaira 'âshin,* engkau mendapati sebagai seorang yang sabar dan tidak melanggar. Menambah penjelasan di atas, Al-Alusi ada mengutip pendapat Al-Qusyairi (penulis *Lathâif al-Isyârât*), bahwa Musa berjanji untuk dirinya sendiri dua hal: *pertama*, dia berjanji untuk bersikap sabar, di sini Musa mengucapkan kata *insyâ Allâh. Kedua*, Musa berjanji untuk tidak melanggar, namun beliau tidak mengucapkan kata *insyâ Allâh* sehingga ia pun melakukan pelanggaran (*fa-'ashâhu*).[95]

Ayat 70: Al-Alusi memberikan penafsiran sebagai berikut: *qâla...* berkata (Khadhir); selanjutnya, *fa-in-ttaba'tanî...* Menurut Al-Alusi, Khadhir memberi izin Musa untuk mengikutinya (*adzina lahû fî al-ittiba'*). Selanjutnya, redaksi ayat: *falâ tas'alnî 'an syayin...* Janganlah engkau (Musa) bertanya kepadaku tentang sesuatu... Maksudnya, janganlah engkau mendebat dan menentang (*al-munâqasyah wa al-i'tirâdh*) atas perbuatanku yang engkau saksikan. Selanjutnya, *hattâ uhditsa laka minhu dzikran...* Sampai aku sendiri yang menyampaikannya kepadamu... Al-Alusi menjelaskan: sampai aku sendiri (Khadhir) yang menjelaskan perihalnya.

Ayat 71: Setelah usai pembicaraan sebelumnya dan telah disepakati kondisi dan syarat yang dikehendaki, Musa dan hamba Allah yang saleh itu menelusuri pantai untuk menaiki perahu.[96]

---

[94] Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî*, Juz 15. hlm. 333.

[95] Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî*, Juz 15, hlm. 334.

[96] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Jilid V,

Al-Alusi memberi penafsiran sebagai berikut: *fa-nthalaqâ...* Maka keduanya (Musa dan Khadhir) berjalan... Menurut Al-Alusi, Yusya' bin Nun tidak tercakup di sini karena dia hanya sekadar mengikuti saja (*fî hukm at-tab'î*). Namun Al-Alusi juga menukil pendapat lain: Yusya' oleh Musa dikembalikan ke umatnya, Bani Israil. Menambah keterangan sebagai penegasan, Al-Alusi menampilkan riwayat dari Al-Bukhari dan Muslim dari Ibn Abbas dengan status riwayat yang *marfû'* di mana yang berjalan di sini ialah Musa dan Khadhir menyusuri pinggir laut (*sahil al-bahr*) sampai mereka berdua berjumpa dengan perahu (*safînah*) yang mana para penumpangnya kenal dengan Khadhir. Maka, mereka pun membawa Musa dan Khadhir tanpa dipungut biaya alias geratis (*bi-ghairi nawlin*).

Masih ayat 71 di atas: redaksi ayat, *hattâ idzâ rakiba fî as-safînati...* Tatkala keduanya telah berada di perahu... Al-Alusi memberi penjelasan, bahwa perahu yang mereka tumpangi ini merupakan perahu yang baru dan kukuh (*jadîdah wâtsiqah*), dan sebelumnya tidak ada lewat perahu yang lebih baik, lebih indah, dan lebih kukuh darinya.[97] Selanjutnya, redaksi ayat: *kharaqahâ...* Dia (Khadhir) melobangi perahu... Al-Alusi memberikan penafsiran: Tatkala keduanya (Musa dan Khadhir) telah berada di dalam perahu maka Khadhir pun segera melobangi perahu tersebut. Hal ini membuat Musa terkejut dan langsung protes: "Mereka," ujar Musa, "telah membawa kita dengan gratis, tapi engkau (Khadhir) malah sengaja melobangi kapal mereka."[98] Selanjutnya, redaksi ayat: *qala...* Musa berkata; *akharaqtahâ litughriqa ahlahâ...* Kenapa engkau (Khadhir) melobangi perahu yang bisa menyebabkan para penumpangnya

hlm. 643.

[97] Al-Alusi, ***Rûh al-Ma'ânî***, Juz 15, hlm. 335. Menurut Al-Alusi, ketika sedang berada di perahu, Khadhir memberikan sebuah tamsil kepada Musa. Tamsil itu berupa seekor yang hinggap di pinggir perahu, burung tersebut kemudian ke laut dan mengambil air dengan paruhnya. Kata Khadhir: "Ilmu Allah yang Dia berikan padaku dan padamu tidak akan berkurang kecuali sekadar apa yang telah diambil oleh seekor burung kecil (***'ushfur***) tadi.

[98] Al-Alusi, ***Rûh al-Ma'ânî***, Juz 15, hlm. 335. Tentang bagaimana cara Khadhir melobangi perahu, Al-Alusi ada mengutip riwayat dari Sa'id bin Jubair bahwasanya Khadhir melobangi perahu tersebut dengan alat sejenis kapak (***al-minqar***) yang dia pukulkan. ***Ibid***, hlm. 335.

tenggelam... Al-Alusi di sini ada menampilkan jawaban Khadhir yang singkat padat: "demikianlah," ujar Khadhir, "apa yang telah disampaikan Allah, *mâ qashsha allâhu ta'âla*".[99] Selanjutnya, redaksi ayat: *laqad ji'ta...* Engkau (Khadhir) telah melakukan... Al-Alusi hanya menafsiri secara linguistik dengan *atayta wa fa'alta* (engkau telah melakukan). Redaksi ayat selanjutnya ialah: *syayan imran...* Sesuatu kesalahan yang besar... Al-Alusi menafsirkan dengan *dâhiyan munkaran* (bahaya besar yang seharusnya dihindari).

Ayat 72: Al-Alusi menafsirkannya secara ringkas sebagai berikut: Ayat ini mengandung pernyataan *inkâr* (pengingkaran) lantaran ketidaksabaran yang telah menimpa Musa (*'alâ 'adami wuqû'i as-shabr minhu*).[100]

Ayat 73: Al-Alusi memberikan penafsirannya demikian: Janganlah engkau menghukum aku lantaran kelupaanku terhadap wasiatmu untuk tidak menanyakan sesuatu sampai engkau menjelaskannya kepadaku (*la tuâkhidz bi-nisyâni washiyyataka fî tark as-suâli 'an syayin hattâ tuhditsa lî minhu dzikran*).[101] Redaksi ayat selanjutnya: *wa lâ turhiqnî...* Janganlah engkau (Khadhir) membebaniku... Al-Alusi menafsirkan redaksi ayat ini dengan: *wa lâ taghsyânî wa lâ tuhammilnî* (janganlah engkau memberatiku dan membaniku). Redaksi selanjutnya: *min amri,* dari urusanku (Musa)... Yang dimaksud di sini hemat Al-Alusi ialah perkara mengikuti Khadhir (*ittiba'uhû iyyâhu*). Selanjutnya, redaksi ayat: *'usran*, kesulitan. Al-Alusi menafsirkan kata *'usran* di sini dengan *shu'ubah* (secara harfiah berarti kesukaran). Maskudnya, Musa di sini seolah berkata: "Janganlah engkau (Khadhir) mempersulit untukku perihal mengikutimu dan mudahkanlah urusanku dengan memaafkan dan tidak memperdebatkan (*bi-al-ighdhâ'i wa tark al-munâqasyah*).

Ayat 74: Al-Alusi memberikan penafsirannya demikian: *fa-*

[99] Al-Alusi, ***Rûh al-Ma'ânî***, Juz 15, hlm. 336.

[100] Menurut Sayyid Quthub, Khadhir mengingatkan Musa dengan penuh kelembutan dan kesabaran atas komitmen yang telah disepakati sejak awal. Sayyid Quthb, ***Tafsîr fî Zhilâlil Qur'ân***, Jilid IV, (Beirut: Dar asy-Syuruq, 2009), hlm. 280.

[101] Al-Alusi, ***Rûh al-Ma'ânî***, Juz 15, hlm. 337.

nthalaqâ... Menurut Al-Alusi, Khadhir telah menerima alasan Musa lalu keduanya pun turun dari perahu dan kembali berjalan menyusuri pinggir lautan. Namun dalam riwayat yang lain, hemat Al-Alusi, keduanya berjalan menuju sebuah desa (*qaryah*).[102] Redaksi ayat selanjutnya: *hattâ idzâ laqiyâ ghulâman...* Imam Jalalain memaknai *ghulam* sebagai pemuda yang belum baligh.[103] Menurut al-Alusi, ghulam di sini bernama Jaisur. Namun ada juga yang berpendapat, namanya adalah Janbatur. Anak (*ghulâm*) ini sedang bermain-main dengan teman-temannya yang jumlahnya kurang lebih 10 anak. Redaksi ayat selanjutnya: *fa-qatalahû...* Menurut Al-Alusi, sebagaimana diriwayatkan oleh Al-Bukhari, ketika berjumpa dengan anak (*ghulâm*) tadi, Khadhir segera memegang kepalanya dan mematahkannya dengan tangannya (*akhadza bi-ra'sihî min a'lahu fa-aqtala'ahû biyadihî*).[104] Redaksi selanjutnya: *qâla...* berkata Musa... Redaksi selanjutnya: *a-qatalta nafsan zakiyyatan...* Kenapa engkau (Khadhir) membunuh jiwa yang bersih... kata *nafsan zakiyyah* di sini maksudnya, hemat Al-Alusi, ialah *thâhirah min adz-dzunûb* (bersih dari dosa). Redaksi ayat selanjutnya: *bi-gahiri nafs...* Makudnya, menurut Al-Alusi, seorang yang tidak berhak mendapat hukum qisas darimu (*bi-ghairi haqqi qishash laka 'alayha*) karena seorang anak memang tidak berlaku hukum qisas baginya. Selanjutnya, redaksi ayat: *laqad ji'ta syaian nukran...* Maksudnya, menurut Al-Alusi, *munkaran jiddan* (sesuatu yang sangat dilarang).[105]

قالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً زيادة لَكَ لزيادة المكافحة على رفض الوصية وقلة التثبت والصبر لما تكرر منه الاشمئزاز والاستنكار ولم يرعو بالتذكير

[102] Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî*, Juz 15, hlm. 338.

[103] Jalaluddin Muhammad bin Ahmad al-Mahally dan Syekh Jalaluddin Abd ar-Rahman bin Abi Bakr as-Suyuty, *Tafsîr Jalâlain,* (Semarang: Maktabah al-Alawiyyah, t.th), hlm. 247.

[104] Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî*, Juz 15, hlm. 338. Al-Alusi juga menyampaikan riwayat-riwayat yang lain sebagai pengayaan penafsiran: bahwa anak (*ghulâm*) tersebut dibunuh oleh Khadhir dengan cara ditelentangkan dan dibunuh dengan pisau; ada juga riwayat yang menyatakan, anak tersebut dibunuh oleh Khadhir dengan cara membenturkannya ke tembok (*jidâr*) sampai mati; ada riwayat lain: Khadhir membunuh anak tersebut dengan cara menghajarnya dengan batu; ada riwayat lain, dengan menginjak-injak sampai mati. Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî*, Juz 15, hlm. 338.

[105] Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî*, Juz 15, hlm. 339

حتى زاد في النكير في المرة الثانية. قالَ أي موسى عليه السّلام إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ تفعله من الأعاجيب بَعْدَها أي بعد هذه المرة أو بعد هذه المسألة فَلا تُصاحِبْنِي وقرأ عيسى ويعقوب «فلا تصحبني» بفتح التاء من صحبه أي فلا تكن صاحبي، وعن عيسى أيضا «فلا تصحبني» بضم التاء وكسر الحاء من أصحبه ورواها سهل عن أبي عمرو أي فلا تصحبني إياك ولا تجعلني صاحبك، وقدر بعضهم المفعول الثاني علمك وليس بذاك.

وقرأ الأعرج «فلا تصحبنّي» بفتح التاء والباء وشد النون، والمراد المبالغة في النهي أي فلا تكن صاحبي البتة، وهذا يؤيد كون المراد من النهي فيما لا تأكيد فيه التحريم، والمراد به الحزم بالترك والمفارقة لا الترخيص على معنى إن سألتك بعد فأنت مرخص في ترك صحبتي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْراً أي وجدت عذرا من قبلي، وقال النووي: معناه قد بلغت إلى الغاية التي تعذر بسببها في فراقي حيث خالفتك مرة بعد مرة.

وصح عن النبي صلّى الله عليه وسلّم قال: رحمة الله علينا وعلى موسى لو صبر على صاحبه لرأى العجب لكن أخذته من صاحبه ذمامة فقال ذلك

، وقرأ نافع وعاصم «من لدني» بتخفيف النون وهي حجة على س في منعه ذلك، والأكثرون على أنه حذف نون الوقاية وأبقى النون الأصلية المكسورة على ما هو القياس في الأسماء المضافة من أنها لا تلحقها نون الوقاية كوطني ومقامي، وقيل: إنه يحتمل أن يكون المذكور نون الوقاية والمضاف إنما هو- لد- بلا نون لغة في لدن فلا حذف أصلا وتعقب بأن نون الوقاية إنما هي في المبني على السكون لتقيه الكسر ولد- بلا نون مضموم. ورد بأنه لا مانع من أن يقال: إنها وقته من زوال الضم وأشم شعبة الضم في الدال وروي عن عاصم أنه سكنها، وقال مجاهد: سوء غلط، ولعله أراد رواية وإلا فقد ذكروا أن لد بالفتح والسكون لغة في لدن، وقرأ عيسى «عذرا» بضم الذال ورويت عن أبي عمرو وعن أبي «عذري» بالإضافة إلى ياء المتكلم.

فَانْطَلَقا حَتَّى إِذا أَتَيا أَهْلَ قَرْيَةٍ الجمهور على أنها أنطاكية وحكاه الثعلبي عن ابن عباس، وأخرج ابن أبي حاتم من طريق قتادة عنه أنها برقة وهي كما في القاموس اسم لمواضع، وفي المواهب أنها قرية بأرض الروم والله تعالى أعلم، وأخرج ابن أبي حاتم وابن مردويه عن السدي أنها باجروان وهي أيضا اسم لمتعدد إلا أنه ذكر بعضهم أن المراد بها قرية بنواحي أرمينية، وأخرج ابن أبي حاتم عن محمد بن سيرين أنها الأبلة بهمزة وباء موحدة ولام مشددة، وقيل: قرية على ساحل البحر يقال لها ناصرة وإليها تنسب النصارى قال في مجمع البيان وهو المروي عن أبي عبد الله رضي الله تعالى عنه ، وقيل: قرية في الجزيرة الخضراء من أرض الأندلس، قال ابن حجر: والخلاف هنا كالخلاف في مجمع البحرين ولا يوثق بشيء منه، وفي الحديث أتيا أهل قرية لئاما اسْتَطْعَما أَهْلَها في محل الجر على أنه صفة لقرية، وجواب إذا قالَ الآتي إن شاء الله تعالى وسلك بذلك نحو ما سلك في القصة الثانية من جعل الاعتراض عمدة الكلام للنكتة التي ذكرها هناك شيخ الإسلام، وذهب أبو البقاء وغيره إلى أنه هو الجواب والآتي مستأنف نظير ما في القصة الأولى، والوصفية مختار المحققين كما ستعلمه إن شاء الله تعالى. وهاهنا سؤال مشهور وقد نظمه الصلاح الصفدي ورفعه إلى الإمام تقي الدين السبكي فقال:

أسيدنا قاضي القضاة ومن إذا ... بدا وجهه استحى له القمران

ومن كفه يوم الندى ويراعه ... على طرسه بحران يلتقيان

ومن إن دجت في المشكلات مسائل ... جلاها بفكر دائم اللمعان

رأيت كتاب الله أعظم معجز ... لأفضل من يهدى به الثقلان

ومن جملة الإعجاز كون اختصاره ... بإيجاز ألفاظ وبسط معاني

ولكنني في الكهف أبصرت آية ... بها الفكر في طول الزمان عناني

وما هي إلا استطعما أهلها فقد ... نرى استطعماهم مثله ببيان

فما الحكمة الغراء في وضع ظاهر ... مكان ضمير إن ذاك لشان

فأرشد على عادات فضلك حيرتي ... فما لي إلى هذا الكلام يدان

فأجاب السبكي بأن جملة اسْتَطْعَما محتملة لأن تكون في محل جر صفة لقرية وأن تكون في محل نصب صفة لأهل وأن تكون جواب إذا ولا احتمال لغير ذلك، ومن تأمل علم أن الأول متعين معنى وأن الثاني والثالث وإن احتملتهما الآية بعيدان عن مغزاها، أما الثالث فلأنه يلزم عليه كون المقصود الإخبار بالاستطعام عند الإتيان وأن ذلك تمام معنى الكلام، ويلزمه أن يكون معظم قصدهما أو هو طلب الطعام مع أن القصد هو ما أراد ربك مما قص بعد وإظهار الأمر العجيب لموسى عليه السّلام، وأما الثاني فلأنه يلزم عليه أن تكون العناية بشرح حال الأهل من حيث هم هم ولا يكون للقرية أثر في ذلك ونحن نجد بقية الكلام مشيرا إليها نفسها فيتعين الأول ويجب فيه اسْتَطْعَما أَهْلَها ولا يجوز استطعماهم أصلا لخلو الجملة عن ضمير الموصوف.

وعلى هذا يفهم من مجموع الآيات أن الخضر عليه السّلام فعل ما فعل في قرية مذموم أهلها وقد تقدم منهم سوء صنيع من الآباء عن حق الضيف مع طلبه وللبقاع تأثير في الطباع ولم يهم فيها مع أنها حرية بالإفساد والإضاعة بل باشر الإصلاح لمجرد الطاعة ولم يعبأ عليه السّلام بفعل أهلها اللئام، وينضاف إلى ذلك من الفوائد أن الأهل الثاني يحتمل أن يكونوا هم الأولون أو غيرهم أو منهم ومن غيرهم، والغالب أن من أتى قرية لا يجد جملة أهلها دفعة بل يقع بصره أولا على البعض ثم قد يستقريهم فلعل هذين العبدين الصالحين لما أتيا قدر الله تعالى لهما استقراء الجميع على التدريج ليتبين به كمال رحمته سبحانه وعدم مؤاخذته تعالى بسوء صنيع بعض عباده، ولو قيل استطعماهم تعين إرادة الأولين فأتى بالظاهر إشعارا بتأكيد العموم فيه وأنهما لم يتركا أحدا من أهلها حتى استطعماه وأبى ومع ذلك قوبلوا بأحسن الجزاء، فانظر إلى هذه

الأسرار كيف احتجبت عن كثير من المفسرين تحت الأستار حتى أن بعضهم لم يتعرض لشيء، وبعضهم ادعى أن ذلك تأكيد، وآخر زعم ما لا يعول عليه حتى سمعت عن شخص أنه قال: إن العدول عن استطعماهم لأن اجتماع الضميرين في كلمة واحدة مستثقل وهو قول يحكى ليرد فإن القرآن والكلام الفصيح مملوء من ذلك ومنه ما يأتي في الآية، ومن تمام الكلام فيما ذكر أن استطعما إن جعل جوابا فهو متأخر عن الإتيان وإذا جعل صفة احتمل أن يكون الإتيان قد اتفق قبل هذه المرة وذكر تعريفا وتنبيها على أنه لم يحملهما على عدم الإتيان لقصد الخير فهذا ما فتح الله تعالى علي والشعر يضيق عن الجواب وقد قلت:

لأسرار آيات الكتاب معاني ... تدق فلا تبدو لكل معاني

وفيها لمرتاض لبيب عجائب ... سنا برقها يعنو له القمران

إذا بارق منها لقلبي قد بدا ... هممت قرير العين بالطيران

سرورا وإبهاجا وصولا على العلا ... كأني علا فوق السماك مكاني

فما الملك والأقران ما البيض ما القنا ... وعندي وجوه أسفرت بتهاني

وهاتيك منها قد أبحتك سرها ... فشكرا لمن أولاك حسن بياني

أرى استطعما وصفا على قرية جرى ... وليس لها (١) والنحو كالميزان

صناعته تقضي بأن استتار ما ... يعود عليه ليس في الإمكان

وليس جوابا لا ولا صف أهلها ... فلا وجه للإضمار والكتمان

وهذي ثلاث ما سواها بممكن ... تعين منها واحد فسباني

ورضت بها فكري إلى أن تمخضت ... به زبدة الأحقاب منذ زمان

وإن حياتي في تموج أبحر ... من العلم في قلبي يمد لساني

إلى آخر ما تحمس به، وفيه من المناقشة ما فيه. وقد اعترض بعضهم بأنه على تقدير كون الجملة صفة للقرية يمكن أن يؤتى بتركيب أخصر مما ذكر بأن يقال: فلما أتيا قرية استطعما أهلها فما الداعي إلى ذكر الأهل أولا على هذا التقدير، وأجيب بأنه جيء بالأهل للإشارة إلى أنهم قصدوا بالإتيان في قريتهم وسألوا فمنعوا ولا شك أن هذا أبلغ في اللؤم وأبعد عن صدور جميل في حق أحد منهم فيكون صدور ما صدر من الخضر عليه السّلام غريبا جدا، لا يقال:

ليكن التركيب كذلك وليكن على الإرادة الأهل تقديرا أو تجوزا كما في قوله تعالى: وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ [يوسف: ٢٨] لأنا نقول: إن الإتيان ينسب للمكان كأتيت عرفات ولمن فيه كأتيت أهل بغداد فلو لم يذكر كان فيه تفويتا للمقصود، وليس ذلك نظير ما ذكر من الآية لامتناع سؤال نفس القرية عادة، واختار الشيخ عز الدين علي الموصلي في جواب الصفدي أن تكرار الأهل والعدول عن استطعماهم إلى اسْتَطْعَما أَهْلَها للتحقير وهو أحد نكات إقامة الظاهر مقام الضمير وبسط الكلام في ذلك نثرا وقال نظما:

سألت لماذا استطعما أهلها أتى ... عن استطعماهم إن ذاك لشان

وفيه اختصار ليس ثم ولم تقف ... على سبب الرجحان منذ زمان

فهاك جوابا رافعا لنقابه ... يصير به المعنى كرأي عيان

إذا ما استوى الحالان في الحكم رجح ... الضمير وأما حين يختلفان

بأن كان في التصريح إظهار حكمة ... كرفعة شأن أو حقارة جاني

كمثل أمير المؤمنين يقول ذا ... وما نحن فيه صرحوا بأمان

وهذا على الإيجاز والبسط جاء في ... جوابي منثورا بحسن بيان

وذكر في النثر وجها آخر للعدول وهو ما نقله السبكي ورده، وقد ذكره أيضا النيسابوري وهو لعمري كما قال السبكي، ويؤول إلى ما ذكر من أن الإظهار للتحقير قول بعض المحققين: إنه للتأكيد المقصود منه زيادة التشنيع وهو وجه وجيه عند كل نبيه، ومن ذلك قوله تعالى: فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا [البقرة: ٩٥] الآية ومثله كثير في الفصيح، وقال بعضهم: إن الأهلين متغايران فلذا جيء بهما معا، وقولهم: إذا أعيد المذكور أولا معرفة كان الثاني عين الأول غير مطرد وذلك لأن المراد بالأهل الأول البعض إذ في ابتداء دخول القرية لا يتأتى عادة إتيان جميع أهلها لا سيما على ما روي من أن دخولهما كان قبل غروب الشمس وبالأهل الثاني الجميع لما ورد أنهما عليهما السلام كانا يمشيان على مجالس أولئك القوم يستطعمانهم فلو جيء بالضمير لفهم أنهما استطعما البعض، وعكس بعضهم الأمر فقال: المراد بالأهل الأول الجميع ومعنى إتيانهم الوصول إليهم والحلول فيما بينهم وهو نظير إتيان البلد وهو ظاهر في الوصول إلى بعض منه والحلول فيه وبالأهل الثاني البعض إذ سؤال فرد فرد من كبار أهل القرية وصغارهم وذكورهم وإناثهم وأغنيائهم وفقرائهم مستبعد جدا والخبر لا يدل عليه ولعله ظاهر في أنهما استطعما الرجال، وقد روي عن أبي هريرة والله تعالى أعلم بصحة الخبر أنه قال: أطعمتهما امرأة من بربر بعد أن طلبا من الرجال فلم يطعموهما فدعيا لنسائهم ولعنا رجالهم فلذا جيء بالظاهر دون الضمير، ونقل مثله عن الإمام الشافعي عليه الرحمة في الرسالة. وأورد عليهما أن فيهما مخالفة لما هو الغالب في إعادة الأول معرفة، وعلى الثاني أنه ليس في المغايرة المذكورة فيه فائدة يعتد بها، ولا يورد هذا على الأول لأن فائدة المغايرة المذكورة فيه زيادة التشنيع على أهل القرية كما لا يخفى.

واختار بعضهم على القول بالتأكيد أن المراد بالأهل في الموضعين الذين يتوقع من ظاهر حالهم حصول الغرض منهم ويحصل اليأس من غيرهم باليأس منهم من المقيمين المتوطنين في القرية، ومن لم يحكم العادة يقول: إنهما عليهما

السلام أتوا الجميع وسألوهم لما أنهما على ما قيل قد مستهما الحاجة فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُما بالتشديد وقرأ ابن الزبير والحسن وأبو رجاء وأبو رزين وأبو محيصن وعاصم في رواية المفضل وأبان بالتخفيف من الإضافة يقال ضافه إذا كان له ضيفا وأضافه وضيفه أنزله وجعله ضيفا، وحقيقة ضاف مال من ضاف السهم عن الهدف يضيف ويقال أضافت الشمس للغروب وتضيفت إذا مالت، ونظيره زاره من الازورار، ولا يخفى ما في التعبير بالإباء من الإشارة إلى مزيد لؤم القوم لأنه كما قال الراغب شدة الامتناع، ولهذا لم يقل: فلم يضيفوهما مع أنه أخصر فإنه دون ما في النظم الجليل في الدلالة على ذمهم، ولعل ذلك الاستطعام كان طلبا للطعام على وجه الضيافة بأن يكونا قد قالا: إنا غريبان فضيفونا أو نحو ذلك كما يشير إليه التعبير بقوله تعالى: فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُما دون فأبوا أن يطعموهما مع اقتضاء ظاهر اسْتَطْعَما أَهْلَها إياه، وإنما عبر باستطعما دون استضافا للإشارة إلى أن جل قصدهما الطعام دون الميل بهما إلى منزل وإيوائهما إلى محل. وذكر بعضهم أن في فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُما من التشنيع ما ليس في أبوا أن يطعموهما لأن الكريم قد يرد السائل المستطعم ولا يعاب كما إذا رد غريبا استضافه بل لا يكاد يرد الضيف إلا لئيم، ومن أعظم هجاء العرب فلان يطرد الضيف، وعن قتادة شر القرى التي لا يضاف فيها الضيف ولا يعرف لابن السبيل حقه.

وقال زين الدين الموصلي: إنما خص سبحانه الاستطعام بموسى والخضر عليهما السلام والضيافة بالأهل لأن الاستطعام وظيفة السائل والضيافة وظيفة المسئول لأن العرف يقضي بذلك فيدعو المقيم القادم إلى منزله يسأله ويحمله إليه انتهى، وهو كما ترى. ومما يضحك منه العقلاء ما نقله النيسابوري وغيره أن أهل تلك القرية لما سمعوا نزول هذه الآية استحيوا وأتوا إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بحمل من ذهب فقالوا: يا رسول الله نشتري بهذا الذهب أن تجعل الباء من (أبوا) تاء فأبى عليه الصلاة والسلام، وبعضهم يحكي وقوع هذه القصة في زمن علي كرم الله تعالى وجهه ولا أصل لشيء من ذلك، وعلى

فرض الصحة يعلم منه قلة عقول أهل القرية في الإسلام كما علم لؤمهم من القرآن والسنة من قبل فَوَجَدا عطف كما قال السبكي على أَتَيا فِيها جِداراً روي أنهما التجئا إليه حيث لم يجدا مأوى وكانت ليلتهما ليلة باردة وكان على شارع الطريق يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ أي يسقط وماضيه انقض على وزن انفعل نحو انجر والنون زائدة لأنه من قضضته بمعنى كسرته لكن لما كان المنكسر يتساقط قيل الانقضاض السقوط، والمشهور أنه السقوط بسرعة كانقضاض الكوكب والطير، قال صاحب اللوامح: هو من القضة وهي الحصى الصغار، ومنه طعام قضض إذا كان في حصى فعلى هذا المعنى يريد أن يتفتت فيصير حصى انتهى.

وذكر أبو علي في الإيضاح أن وزنه أفعل من النقض كأحمر، وقال السهيلي في الروض هو غلط وتحقيق ذلك في محله. والنون على هذا أصلية، والمراد من إرادة السقوط قربه من ذلك على سبيل المجاز المرسل بعلاقة تسبب إرادة السقوط لقربه أو على سبيل الاستعارة بأن يشبه قرب السقوط بالإرادة لما فيهما من الميل، ويجوز أن يعتبر في الكلام استعارة مكنية وتخييلية، وقد كثر في كلامهم إسناد ما يكون من أفعال العقلاء إلى غيرهم ومن ذلك قوله:

يريد الرمح صدر أبي براء ... ويعدل عن دماء بني عقيل

وقول حسان رضي الله تعالى عنه:

إن دهرا يلف شملي بجمل ... لزمان يهم بالإحسان

وقول الآخر:

أبت الروادف والثدي لقمصها ... مس البطون وأن تمس ظهورا

وقول أبي نواس:

فاستنطق العود قد طال السكوت به ... لا ينطق اللهو حتى ينطق العود

إلى ما لا يحصى كثرة حتى قيل: إن من له أدنى اطلاع على كلام العرب لا

يحتاج إلى شاهد على هذا المطلب. ونقل بعض أهل أصول الفقه عن أبي بكر محمد بن داود الأصبهاني أنه ينكر وقوع المجاز في القرآن فيؤول الآية بأن الضمير في يريد للخضر أو لموسى عليهما السلام، وجوز أن يكون الفاعل الجدار وأن الله تعالى خلق فيه حياة وإرادة والكل تكلف وتعسف تغسل به بلاغة الكلام.

وقال أبو حيان: لعل النقل لا يصح عن الرجل وكيف يقول ذلك وهو أحد الأدباء الشعراء الفحول المجيدين في النظم والنثر، وقرأ أبي «ينقض» بضم الياء وفتح القاف والضاد مبنيا للمفعول، وفي حرف عبد الله وقراءة الأعمش «يريد لينقض» كذلك إلا أنه منصوب بأن المقدرة بعد اللام وقرأ علي كرم الله تعالى وجهه وعكرمة وخليد بن سعد ويحيى ابن يعمر «ينقاص» بالصاد المهملة مع الألف ووزنه ينفعل اللازم من قصته فانقاص إذا كسرته فانكسر، وقال ابن خالويه:

تقول العرب: انقاصت السن إذا انشقت طولا، قال ذو الرمة يصف ثور وحش:

يغشى الكناس بروقيه ويهدمه ... من هائل الرمل منقاص ومنكثب

وفي الصحاح قيص السن سقوطها من أصلها وأنشد قول أبي ذؤيب:

فراق كقيص السن فالصبر إنه ... لكل أناس عثرة وحبور

وقال الأموي: انقاصت البر انهارت، وقال الأصمعي: المنقاص المنقعر والمنقاض بالضاد المعجمة المنشق طولا، وقال أبو عمرو: هما بمعنى واحد. وقرأ الزهري «ينقاض» بألف وضاد معجمة، والمشهور تفسيره بينهدم.

وذكر أبو علي أن المشهور عن الزهري أنه ينقاص بالمهملة فَأَقامَهُ مسحه بيده فقام كما روي عن ابن عباس وابن جبير، وقال القرطبي إنه هو الصحيح وهو أشبه بأحوال الأنبياء عليهم السلام واعترض بأنه غير ملائم لما بعد إذ لا يستحق

بمثله الأجر، ورد بأن عدم استحقاق الأجر مع حصول الغرض غير مسلم ولا يضره سهولته على الفاعل، وقيل: أقامه بعمود عمده به، وقال مقاتل: سواه بالشيد، وقيل هدمه وقعد يبنيه. وأخرج ابن الأنباري في المصاحف عن أبي بن كعب عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنه قرأ «فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض فهدمه ثم قعد يبنيه» وكان طول هذا الجدار إلى السماء على ما نقل النووي عن وهب بن منبه مائة ذراع، ونقل السفيري عن الثعلبي أنه كان سمكه مائتي ذراع بذراع تلك القرية وكان طوله على وجه الأرض خمسمائة ذراع وكان عرضه خمسين ذراعا وكان الناس يمرون تحته على خوف منه قالَ موسى عليه السلام لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً تحريضا للخضر عليه السّلام وحثا على أخذ الجعل والأجرة على ما فعله ليحصل لهما بذلك الانتعاش والتقوى بالمعاش فهو سؤال له لم لم يأخذ الأجرة واعتراض على ترك الأخذ فالمراد لازم فائدة الخبر إذ لا فائدة في الإخبار بفعله، وقيل: لم يقل ذلك حثا وإنما قاله تعريضا بأن فعله ذلك فضول وتبرع بما لم يطلب منه من غير فائدة ولا استحقاق لمن فعل له مع كمال الاحتياج إلى خلافه، وكان الكليم عليه السّلام لما رأى الحرمان ومساس الحاجة والاشتغال بما لا يعني لم يتمالك الصبر فاعترض، واتخذ افتعل فالتاء الأولى أصلية والثانية تاء الافتعال أدغمت فيها الأولى ومادته تخذ لا أخذ وإن كان بمعناه لأن فاء الكلمة لا تبدل إذا كانت همزة أو ياء مبدلة منها، ولذا قيل إن ايتزر خطأ أو شاذ وهذا شائع في فصيح الكلام، وأيضا إبدالها في الافتعال لو سلم لم يكن لقولهم تخذ وجه وهذا مذهب البصريين، وقال غيرهم: إنه الاتخاذ افتعال من الأخذ ولا يسلم ما تقدم، ويقول: المدة العارضة تبدل تاء أيضا، ولكثرة استعماله هنا أجروه مجرى الأصلي وقالوا تخذ ثلاثيا جريا عليه وهذا كما قالوا: تقى من اتقى.

وقرأ عبد الله والحسن وقتادة وأبو بحرية وابن محيصن وحميد واليزيدي ويعقوب وأبو حاتم وابن كثير وأبو عمرو «لتخذت» بتاء مفتوحة وخاء مكسورة أي لأخذت، وأظهر ابن كثير ويعقوب وحفص الذال وأدغمها باقي السبعة قالَ

الخضر عليه السّلام هذا فِراقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ على إضافة المصدر إلى الظرف اتساعا، وأين الحاجب يجعل الإضافة في مثله على معنى في وقد تقدم ما ينفعك هنا فتذكر.

وقرأ ابن أبي عبلة «فراق بيني» بالتنوين ونصب بين على الظرفية، وأعيد بين وإن كان لا يضاف إلى لمتعدد لأنه لا يعطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجار، قال أبو حيان: والعدول عن بيننا لمعنى التأكيد والإشارة إلى الفراق المدلول عليه بقوله قبل فَلا تُصاحِبْنِي والحمل مفيد لأن المخبر عنه الفراق باعتبار كونه في الذهن والخبر الفراق باعتبار أنه في الخارج كما قيل أو إلى الوقت الحاضر أي هذا الوقت وقت فراقنا أو إلى الاعتراض الثالث أي هذا الاعتراض سبب فراقنا حسبما طلبت، فوجه تخصيص الفراق بالثالث ظاهر.

وقال العلامة الأول: إنما كان هذا سبب الفراق دون الأولين لأن ظاهرهما منكر فكان معذورا بخلاف هذا فإنه لا ينكر الإحسان للمسيء بل يحمد. وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في وجهه أن قول موسى عليه السّلام في السفينة والغلام كان لله تعالى، وفي هذا لنفسه لطلب الدنيا فكان سبب الفراق، وحكى القشيري نحوه عن بعضهم. ورد ذلك في الكشف بأنه لا يليق بجلالتهما ولعل الخبر عن الحبر غير صحيح، ونقل في البحر عن أرباب المعاني أن هذه الأمور التي وقعت لموسى مع الخضر حجة على موسى عليه السّلام وذلك أنه لما أنكر خرق السفينة نودي يا موسى أين كان تدبيرك هذا وأنت في التابوت مطروحا في اليم؟ ولما أنكر قتل الغلام قيل له أين إنكارك هذا ووكز القبطي والقضاء عليه؟ ولما أنكر إقامة الجدار نودي أين هذا من رفعك الحجر لبنتي شعيب عليه السّلام بدون أجرة؟ ورأيت أنا في بعض الكتب أن الخضر عليه السّلام قال: يا موسى اعترضت علي بخرق السفينة وأنت ألقيت ألواح التوراة فتكسرت واعترضت علي بقتل الغلام وأنت وكزت القبطي فقضي عليه واعترضت علي بإقامة الجدار بلا أجر وأنت سقيت لبنتي شعيب أغنامهما بلا أجر فمن فعل نحو ما فعلت لن يعترض علي ، والظاهر أن شيئا من ذلك لا يصح والفرق

ظاهر بين ما صدر من موسى عليه السّلام وما صدر من الخضر وهو أجل من أن يحتج على صاحب التوراة بمثل ذلك كما لا يخفى.

وأخرج ابن أبي الدنيا والبيهقي في شعب الإيمان وابن عساكر عن أبي عبد الله وأظنه الملطي قال: لما أراد الخضر أن يفارق موسى قال له: أوصني قال: كن نفاعا ولا تكن ضرارا كن بشاشيا ولا تكن غضبانا ارجع عن اللجاجة ولا تمش من غير حاجة ولا تعير أمرا بخطيئته وابك على خطيئتك يا ابن عمران وأخرج ابن أبي حاتم وابن عساكر عن يوسف بن أسباط قال: بلغني أن الخضر قال لموسى لما أراد أن يفارقه: يا موسى تعلم العلم لتعمل به ولا تعلمه لتحدث به، وبلغني أن موسى قال للخضر: ادع لي فقال الخضر: يسر الله تعالى عليك طاعته والله تعالى أعلم بصحة ذلك أيضا.

سَأُنَبِّئُكَ وقرأ ابن أبي وثاب «سانبيك» بإخلاص الياء من غير همز، والسين للتأكيد لعدم تراخي الإنباء أي أخبرك البتة بِتَأْوِيلِ ما لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً والظاهر أن هذا لم يكن عن طلب من موسى عليه السّلام، وقيل: إنه لما عزم الخضر على فراقه أخذ بثيابه وقال: لا أفارقك حتى تخبرني بما أباح لك فعل ما فعلت ودعاك إليه فقال سَأُنَبِّئُكَ والتأويل رد الشيء إلى مآله، والمراد به هنا المآل والعاقبة إذ هو المنبأ به دون التأويل بالمعنى المذكور، وما عبارة عن الأفعال الصادرة من الخضر عليه السّلام وهي خرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار، ومآلها خلاص السفينة من اليد الغاصبة وخلاص أبوي الغلام من شره مع الفوز بالبدل الأحسن واستخراج اليتيمين للكنز، وفي جعل الموصول عدم استطاعة موسى عليه السّلام للصبر دون أن يقال بتأويل ما فعلت أو بتأويل ما رأيت ونحوهما نوع تعريض به عليه السّلام وعتاب، ويجوز أن يقال: إن ذلك لاستشارة مزيد توجهه وإقباله لتلقي ما يلقى إليه، وصَبْراً مفعول تستطع وعليه متعلق به وقدم رعاية للفاصلة.

أَمَّا السَّفِينَةُ التي خرقها فَكانَتْ لِمَساكِينَ لضعفاء لا يقدرون على مدافعة

الظلمة جمع مسكين بكسر الميم وفتحها ويجمع على مساكين ومسكينون وهو الضعيف العاجز، ويشمل هذا ما إذا كان العجز لأمر في النفس أو البدن ومن هنا قيل سموا مساكين لزمانتهم وقد كانوا عشرة خمسة منهم زمنى وإطلاق مساكين عليهم على هذا من باب التغليب، وهذا المعنى للمسكين غير ما اختلف الفقهاء في الفرق بينه وبين الفقير وعليه لا تكون الآية حجة لمن يقول: إن المسكين من يملك شيئا ولا يكفيه لأن هذا المعنى مقطوع فيه النظر عن المال وعدمه.

وقد يفسر بالمحتاج وحينئذ تكون الآية ظاهرة فيما يدعيه القائل المذكور، وادعى من يقول: إن المسكين من لا شيء له أصلا وهو الفقير عند الأول أن السفينة لم تكن ملكا لهم بل كانوا أجراء فيها، وقيل: كانت معهم عارية واللام للاختصاص لا للملك ولا يخفى أن ذلك خلاف الظاهر ولا يقبل بلا دليل، وقيل: إنهم نزلوا منزلة من لا شيء له أصلا وأطلق عليهم المساكين ترحما.

وقرأ علي كرم الله تعالى وجهه لِمَساكِينَ بتشديد السين جمع تصحيح لمساك فقيل: المعنى لملاحين، وقيل: المساك من يمسك رجل السفينة وكانوا يتناوبون ذلك، وقيل: المساكون دبغة المسوك وهي الجلود واحدها مسك ولعل إرادة الملاحين أظهر يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ أي يعملون بها فيه ويتعيشون بما يحصل لهم، وإسناد العمل إلى الكل على القول بأن منهم زمنى على التغليب أو لأن عمل الوكلاء بمنزلة عمل الموكلين فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَها أي أجعلها ذات عيب بالخرق ولم أرد إغراق من بها كما حسبت ولإرادة هذا المعنى جيء بالإرادة ولم يقل فأعبتها. وهذا ظاهر في أن اللام في الاعتراض للتعليل ويحتاج حملها على العاقبة إلى ارتكاب خلاف الظاهر هنا كما لا يخفى على المتأمل وَكانَ وَراءَهُمْ مَلِكٌ أي أمامهم وبذلك قرأ ابن عباس وابن جبير وهو قول قتادة وأبي عبيدة وابن السكيت والزجاج، وعلى ذلك جاء قول لبيد:

أليس ورائي إن تراخت منيتي ... لزوم العصا تحنى عليها الأصابع

وقول سوار بن المضرب السعدي:

أيرجو بنو مروان سمعي وطاعتي ... وقومي تميم والفلاة ورائيا

وقول الآخر:

أليس ورائي أن أدب على العصا ... فيأمن أعدائي ويسأمني أهلي

وفي القرآن كثير أيضا، ولا خلاف عند أهل اللغة في مجيء وراء بمعنى أمام وإنما الخلاف في غير ذلك، وأكثرهم على أنه معنى حقيقي يصح إرادته منها في أي موضع كان وقالوا: هي من الأضداد، وظاهر كلام البعض أن لها معنى واحدا يشمل الضدين فقال ابن الكمال نقلا عن الزمخشري: إنها اسم للجهة التي يواريها الشخص من خلف أو قدام، وقال البيضاوي ما حاصله: إنه في الأصل مصدر ورا يرئي كقضا يقضي وإذا أضيف إلى الفاعل يراد به المفعول أعني المستور وهو ما كان خلفا وإذا أضيف إلى المفعول يراد به الفاعل أعني الساتر وهو ما كان قداما. ورد عليه بقوله تعالى: ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ [الحديد: ٣١] فإن وراء أضيفت فيه إلى المفعول والمراد بها الخلف.

وقال الفراء: لا يجوز أن يقال للرجل بين يديك هو وراءك وكذا في سائر الأجسام وإنما يجوز ذلك في المواقيت من الليالي والأيام وقال أبو علي: إنما جاز استعمال وراء بمعنى أمام على الاتساع لأنها جهة مقابلة لجهة فكانت كل واحدة من الجهتين وراء الأخرى إذا لم يرد معنى المواجهة ويجوز ذلك في الأجرام التي لا وجه لها مثل حجرين متقابلين كل واحد منهما وراء الآخر، وقيل: أي خلفهم كما هو المشهور في معنى وراء.

واعترض بأنه إذا كان خلفهم فقد سلموا منه، وأجيب بأن المراد أنه خلفهم مدرك لهم ومارّ بهم أو بأن رجوعهم عليه واسمه على ما يزعمون هدد بن بدد وكان كافرا، وقيل: جلندي بن كركر ملك غسان، وقيل: مفواد بن الجلند ابن سعيد الأزدي وكان بجزيرة الأندلس يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ أي صالحة وقد قرأ كذلك

أبي بن كعب، ولو أبقي العموم على ظاهره لم يكن للتعييب فائدة غَصْباً من أصحابها، وانتصابه على أنه مصدر مبين لنوع الأخذ، والظاهر أنه كان يغصب السفن من أصحابها ثم لا يردها عليهم، وقيل: كان يسخرها ثم يردها، والفاء في فَأَرَدْتُ للتفريع فيفيد أن سبب إرادة التعييب كونها لقوم مساكين عجزة لكن لما كانت مناسبة هذا السبب للمسبب خفية بين ذلك بذكر عادة الملك في غصب السفن، ومآل المعنى أما السفينة فكانت لقوم مساكين عجزة يكتسبون بها فأردت بما فعلت إعانتهم على ما يخافونه ويعجزون عن دفعه من غصب ملك وراءهم عادته غصب السفن الصالحة، وذكر بعضهم أن السبب مجموع الأمرين المسكنة والغصب إلا أنه وسط التفريع بين الأمرين وكان الظاهر تأخيره عنهما للغاية به من حيث إن ذلك الفعل كان هو المنكر المحتاج إلى بيان تأويله وللإيذان بأن الأقوى في السببية هو الأمر الأول ولذلك لم يبال بتخليص سفن سائر الناس مع تحقق الجزء الأخير من السبب ولأن في تأخيره فصلا بين السفينة وضميرها مع توهم رجوعه إلى الأقرب فليفهم، وظاهر الآية أن موسى عليه السّلام ما علم تأويل هذا الفعل قبل.

ويشكل عليه ما جاء عن الربيع أن الخضر عليه السّلام بعد أن خرق السفينة وسلمت من الملك الظالم أقبل على أصحابها فقال: إنما أردت الذي هو خير لكم فحمدوا رأيه وأصلحها لهم كما كانت فإنه ظاهر في أنه عليه السّلام أوقفهم على حقيقة الأمر، والظاهر أن موسى عليه السّلام كان حاضرا يسمع ذلك، وقد يقال: إن هذا الخبر لا يعول عليه واحتمال صحته مع عدم سماع موسى عليه السّلام مما لا يلتفت إليه وَأَمَّا الْغُلامُ الذي قتله فَكانَ أَبَواهُ أي أبوه وأمه ففيه تغليب واسم الأب على ما في الإتقان كأزير والأم سهوا، وفي مصحف أبي وقراءة ابن عباس «وأما الغلام فكان كافرا وكان أبواه» مُؤْمِنَيْنِ والمعنى على ذلك في قراءة السبعة إلا أنه ترك التصريح بكفره إشعارا بعدم الحاجة إلى الذكر لظهوره واستدل بتلك القراءة من قال: إن الغلام كان بالغا لأن الصغير لا يوصف بكفر وإيمان حقيقيين. وأجاب النووي عن ذلك

بوجهين، الأول أن القراءة شاذة لا حجة فيها، الثاني أنه سماه بما يؤول إليه لو عاش وفي صحيح مسلم أن الغلام طبع يوم طبع كافرا وأول بنحو هذا وكذا ما مر من خبر صاحب العرس والعرائس لكن في صحته توقف عندي لأنه ربما يقتضي بظاهره علم موسى عليه السّلام بتأويل القتل قبل الفراق، وعلى ما سمعت من التأويل لا يرد شيء مما ذكر على القول المنصور في الأطفال وهو أنهم مطلقا في الجنة على أنه قيل الكلام في غير من أخبر الصادق بأنه كافر، وقرأ أبو سعيد الخدري والجحدري «فكان أبواه مؤمنان» وخرجه الزمخشري وابن عطية وأبو الفضل الرازي على أن في كان ضمير الشأن، والجملة في موضع الخبر لها، وأجاز أبو الفضل أن يكون مؤمنان على لغة بني الحارث بن كعب فيكون منصوبا، وأجاز أيضا أن يكون في كان ضمير الْغُلامُ والجملة في موضع الخبر.

فَخَشِينا أَنْ يُرْهِقَهُما فخفنا خوفا شديدا أن يغشى الوالدين المؤمنين لو بقي حيا طُغْياناً مجاوزة للحدود الإلهية وَكُفْراً بالله تعالى وذلك بأن يحملهما حبه على متابعته كما روي عن ابن جبير، ولعل عطف الكفر على الطغيان لتفظيع أمره، ولعل ذكر الطغيان مع أن ظاهر السياق الاقتصار على الكفر ليتأتى هذا التفظيع أو ليكون المعنى فخشينا أن يدنس إيمانهما أولا ويزيله آخرا، ويلتزم على هذا القول بأن ذلك أشنع وأقبح من إزالته بدون سابقية تدنيس وفسر بعض شراح البخاري الخشية بالعلم فقال: أي علمنا أنه لو أدرك وبلغ لدعا أبويه إلى الكفر فيجيبانه ويدخلان معه في دينه لفرط حبهما إياه، وقيل: المعنى خشينا أن يغشيهما طغيانا عليهما وكفرا لنعمتهما عليه من تربيتهما إياه وكونهما سببا لوجوده بسبب عقوقه وسوء صنيعه فيلحقهما شر وبلاء، وقيل: المعنى خشينا أن يغشيهما ويقرن بإيمانهما طغيانه وكفره فيجتمع في بيت واحد مؤمنان وطاغ كافر، وفي بعض الآثار أن الغلام كان يفسد وفي رواية يقطع الطريق ويقسم لأبويه أنه ما فعل فيقسمان على قسمه ويحميانه ممن يطلبه، واستدل بذلك من قال: إنه كان بالغا، والذاهب إلى صغره يقول إن ذلك لا يصح ولعل الحق معه، والظاهر أن هذا من كلام الخضر عليه السّلام أجاب به موسى عليه

السّلام من جهته، وجوز الزمخشري أن يكون ذلك حكاية لقول الله عز وجل والمراد فكر هنا بجعل الخشية مجازا مرسلا عن لازمها وهو الكراهة على ما قيل، قال في الكشف: وذلك لاتحاد مقام المخاطبة كان سؤال موسى عليه السّلام منه تعالى والخضر عليه السّلام بإذن الله تعالى يجيب عنه وفي ذلك لطف ولكن الظاهر هو الأول انتهى، وقيل: هو على هذا الاحتمال بتقدير فقال الله: خشينا والفاء من الحكاية وهو أيضا بعيد ولا يكاد يلائم هذا الاحتمال الآية بعد إلا أن يجعل التعبير بالظاهر فيها التفاتا، وفي مصحف عبد الله وقراءة أبي فخاف ربك والتأويل ما سمعت.

وقال ابن عطية: إن الخوف والخشية كالترجي بلعل ونحوها الواقع في كلامه تعالى مصروف إلى المخاطبين وإلا فالله جل جلاله منزه عن كل ذلك فَأَرَدْنا أَنْ يُبْدِلَهُما رَبُّهُما خَيْراً مِنْهُ بأن يرزقهما بدله ولدا خيرا منه زَكاةً قال ابن عباس: أي دينا وهو تفسير باللازم والكثير قالوا: أي طهارة من الذنوب والأخلاق الرديئة، وفي التعرض لعنوان الربوبية والإضافة إليهما ما لا يخفى من الدلالة على إرادة وصول الخير إليهما وَأَقْرَبَ رُحْماً أي رحمة، قال رؤبة ابن العجاج:

يا منزل الرحم على إدريسا ... ومنزل اللعن على إبليسا

وهما مصدران كالكثر والكثرة، والمراد أقرب رحمة عليهما وبرا بهما واستظهر ذلك أبو حيان، ولعل وجهه كثرة استعمال المصدر مبنيا للفاعل مع ما في ذلك هنا من موافقة المصدر قبله، وأخرج ابن أبي شيبة وابن المنذر وابن أبي حاتم عن عطية أن المعنى هما به أرحم منهما بالغلام، ولعل المراد على هذا أنه أحب إليهما من ذلك الغلام إما لزيادة حسن خلقه أو خلقه أو الاثنين معا، وهذا المعنى أقرب للتأسيس من المعنى الأول على تفسير المعطوف عليه بما سمعت إلا أنه يؤيد ذلك التفسير ما أخرجه ابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس أنهما أبدلا جارية ولدت نبيا، وقال الثعلبي: إنها أدركت يونس بن متى فتزوجها نبي من الأنبياء فولدت نبيا هدى الله تعالى على يده أمة من الأمم، وفي رواية ابن

المنذر عن يوسف بن عمر أنها ولدت نبيين، وفي رواية أخرى عن ابن عباس وجعفر الصادق رضي الله تعالى عنهما أنها ولدت سبعين نبيا ، واستبعد هذا ابن عطية وقال: لا يعرف كثرة الأنبياء عليهم السّلام إلا في بني إسرائيل ولم تكن هذه المرأة منهم وفيه نظر ظاهر، ووجه التأييد أن الجارية بحسب العادة تحب أبويها وترحمهما وتعطف عليهما وتبر بهما أكثر من الغلام قيل: أبدلهما غلاما مؤمنا مثلهما، وانتصاب المصدرين على التمييز والعامل ما قبل كل من أفعل التفضيل، ولا يخفى ما في الإبهام أولا ثم البيان ثانيا من اللطف ولذا لم يقل: فأردنا أن يبدلهما ربهما أزكى منه وأرحم على أن في خير زكاة من المدح ما ليس في أزكى كما يظهر بالتأمل الصادق.

وذكر أبو حيان أن أفعل ليس للتفضيل هنا لأنه لا زكاة في ذلك الغلام ولا رحمة. وتعقب بأنه كان زكيا طاهرا من الذنوب بالفعل إن كان صغيرا وبحسب الظاهر إن كان بالغا فلذا قال موسى عليه السّلام «نفسا زكية» وهذا في مقابلته فخير من زكاة من هو زكي في الحال والمآل بحسب الظاهر والباطن ولو سلم فالاشتراك التقديري يكفي في صحة التفضيل وأن قوله: ولا رحمة قول بلا دليل انتهى. وقال الخفاجي: إن الجواب الصحيح هنا أن يكتفي بالاشتراك التقديري لأن الخضر عليه السّلام كان عالما بالباطن فهو يعلم أنه لا زكاة فيه ولا رحمة فقوله: إنه لا دليل عليه لا وجه له، وأنت تعلم أن الرحمة على التفسير الثاني مما لا يصح نفيها لأنها مدار الخشية فافهم، والظاهر أن الفاء للتفريع فيفيد سببية الخشية للإرادة المذكورة ويفهم من تفريع القتل، ولم يفرعه نفسه مع أنه المقصود تأويله اعتمادا على ظهور انفهامه من هذه الجملة على ألطف وجه، وفيها إشارة إلى رد ما يلوح به كلام موسى عليه السّلام من أن قتله ظلم وفساد في الأرض. وقرأ نافع وأبو عمرو وأبو جعفر وشيبة وحميد والأعمش وابن جرير «يبدّلهما» بالتشديد. وقرأ ابن عامر وأبو جعفر في رواية ويعقوب وأبو حاتم «رحما» بضم الحاء، وقرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما «رحما» بفتح الراء وكسر الحاء.

Ayat 75: Al-Alusi memberikan penafsiran demikian: *ziyadâtan*

laka li-ziyâdati al-mukâfahah 'alâ rafdhi al-washiyyah (sebagai tambahan bagimu, Musa, lantaran bertambahnya pembelaan terhadap penolakan atas wasiat), berkurangnya penetapan terhadap janji dan sikap sabar lantaran berulangnya sikap yang membikin muak (*al-isymi'zâz*) dan permintaan keterangan (*al-istinkâr*).[106]

Ayat 76: Al-Alusi memberikan penafsiran sebagai berikut: *qala...* berkata (Musa); redaksi selanjutnya: *in sa'altuka 'an syayin...* Menurut Al-Alusi, yang dimaksud adalah hal-hal yang sifatnya ajaib/ mengherankan (*min al-a'ajîb*); selanjutnya, *ba'dahâ...* Maksudnya, setelah peristiwa yang barusan tadi atau setelah masalah yang tadi (*ba'da hâdzihî al-marrah aw ba'da hâdizihî al-mas'alah*); redaksi selanjutnya, *falâ tushâḥibnî...* Maksudnya, hemat Al-Alusi, jangan lagi engkau, Khadhir, menjadi kawanku (Musa); redaksi ayat selanjutnya: *qad balaghta min ladunnî udzran...* Maksudnya, hemat Al-Alusi, engkau (Khadhir) telah beroleh *udzur* (alasan syar'i) dari sisiku (Musa) untuk tidak bersahabat lagi.[107] Menurut Hamka, permohonan Musa untuk diberi kesempatan terakhir ini adalah karena tekadnya yang kuat untuk memperoleh ma'rifat.[108]

Ayat 77: Al-Alusi menafsirkan demikian: *fa-nthalaqâ hattâ idzâ atayâ ahla qaryah...* Menurut Al-Alusi, sebagaimana pendapat jumhur ulama, *qaryah* (desa) yang dimaksud di sini ialah desa Inthaqiyah. Namun demikian, menurut Al-Alusi, ada juga pendapat lain; misalnya dari Ibn Abi Hatim dari Qatadah, bahwa *qaryah* dimaksud ialah Barqah; ada juga yang berpendapat bahwa *qaryah* yang dimaksud adalah sebuah *qaryah* di negeri Romawi. Selanjutnya, redaksi ayat: *istath'ama ahlahâ...* Al-Alusi di sini memberikan beberapa penafsiran: ada pengertian di mana keduanya (Musa dan Khadhir) sekadar hanya meminta jamuan makan ketika mereka datang ke

---

[106] Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Juz 16, hlm. 2.

[107] Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Juz 16, hlm. 2. Al-Alusi juga ada mengutip hadis sahih di mana Nabi bersabda: "Rahmat Allah untuk kita dan Musa; seandainya Musa sabar terhadap sahabatnya (Khadhir) pasti dia akan melihat keajaiban, namun dia telah mengambil dari Khadhir semacam jaminan (*dzimamah*) sehingga dia berkata seperti itu." Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Juz 16, hlm. 2.

[108] Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jilid XV, (Jakarta: Pustaka Panjimas, t.th), hlm. 238.

desa (*qaryah*) yang dimaksud; ada juga yang menyebutkan bahwa keduanya memang meminta makan (*thalab al-tha'âm*). Terlepas dari itu semua, hemat Al-Alusi, biasanya seorang tamu yang datang ke sebuah desa (*qaryah*), dia tidak mungkin menjumpai atau bertemu dengan semua warga setempat; dia hanya mungkin lebih dahulu menjumpai sebagiannya saja kemudian dia bisa saja memilih menetap bersama mereka. Adalah sangat mungkin bagi keduanya (Musa dan Khadhir) terlebih dahulu "meneliti" (*istiqra'*) seluruh warga agar jelas bagi keduanya adanya kesempurnaan rahmat Allah (*kamâl ra<u>h</u>matihî sub<u>h</u>ânahâ*) di desa tersebut dan tidak adanya semacam bala atau hukuman Allah lantaran, misalnya, buruknya perbuatan warga tersebut.[109]

Masih terkait dengan ayat di atas, Al-Alusi menjelaskan redaksi ayat selanjutnya: *fa-abau an yudhayyifûhumâ...* Mereka (penduduk desa) tidak mau menjamu mereka (Musa dan Khadhir)... Al-Alusi menjelaskan: keduanya meminta makanan (*istith'am*) dengan alasan sebagai tamu (*'alâ wajh ad-dhiyâfah*) seolah mereka berdua berkata kepada warga setempat: "Kami adalah orang-orang asing karena itu jamulah kami"; atau perkataan yang semisal dengan itu.[110] Selanjutnya, redaksi ayat: *fa-wajada...* Al-Alusi mengutip pendapatnya as-Subki, bahwa posisi kalimat ini adalah *'athaf* dari kata *atâyâ* sebelumnya. Selanjutnya, *fîhâ jidâran...* Al-Alusi menjelaskan, bahwa keduanya (Musa dan Khadhir) tidak mendapat tempat (*ma'wâ*) untuk domisili padahal hari sudah malam dan suasana dingin (*barîdah*) dan mereka pun sedang ada di tengah-tengah jalan (*'alâ syâri at-tharîq*). Selanjutnya, redaksi ayat: *yurîdu an yanqadhdha...* Al-Alusi menafsirkan kata *yanqadhdha* dengan *yasqutha* (jatuh).[111]

Masih kelanjutan ayat di atas: *fa-aqâmahû...* Al-Alusi memberikan penafsiran demikian: dia (Khadhir) menyentuh tembok (*jidâr*) dengan tangannya lalu tembok itu pun tegak kembali. Al-Alusi selanjutnya

[109] Al-Alusi, *Rû<u>h</u> al-Ma'ânî*, Juz 16. hlm. 3
[110] Al-Alusi, *Rû<u>h</u> al-Ma'ânî*, Juz 16. hlm. 5
[111] Al-Alusi, *Rû<u>h</u> al-Ma'ânî*, Juz 16, hlm.6

memberikan keterangan perihal tembok (*jidâr*) tersebut, bahwasanya tembok tersebut—sebagaimana pendapatnya An-Nawawi dari Wahb bin Munabbih—tingginya mencapai 100 dzira'; menurut as-Safiri dari as-Tsa'labi: langit-langit rumahnya mencapai 200 dzira' (dengan dzira' standar desa tersebut), panjangnya 500 dzira', dan lebarnya 50 dzira'; para warga setempat bahkan merasa takut bila melewati bangunan tersebut (*wa kâna an-nâs yamurrûna taḥtahû 'alâ khauf minhu*). Selanjutnya, redaksi ayat: *qâla...* Di sini yang berkata adalah Musa... Redaksi selanjutnya: *lau syi'ta la-ttakhadzta 'alayhi ajran...* Al-Alusi menjelaskan: sebagai dorongan (dari Musa) kepada Khadhir dan motivasi untuk mengambil upah terhadap apa yang telah dikerjakan Khadhir.[112]

Ayat 78: Al-Alusi memberikan penafsiran ayat ini demikian: *qâla...* Yang berkata adalah Khadhir. Redaksi selanjutnya ialah: *hâdzâ firâqu baynî wa baynika...* Al-Alusi di sini ada mengutip pendapatnya Imam Al-Qusyairi, pengarang *Lathâif al-Isyârât.* Tatkala Musa melayangkan protes kepada Khadhir tentang kasus perusakan perahu dan pembunuhan terhadap anak (*ghulâm*), protes itu adalah karena Allah (*lil Lâh*); namun dalam kasus ketiga, yakni mendirikan tembok (*jidâr*) di mana Musa berharap mendapat upah maka di sini yang tampak adalah mencari dunia (*thalab ad-dunyâ*). Dan inilah yang menjadi sebab perpisahan (*firâq*) di antara mereka (Musa dan Khadhir). Dalam konteks ini, untuk memperkaya penafsiran, Al-Alusi juga menampilkan riwayat dari Ibn Asakir dari Abdullah (menurut Al-Alusi, dia adalah al-Multhi) ia berpendapat: Tatkala Khadhir dan Musa hendak berpisah, Musa meminta nasehat kepada Khadhir. Khadhir pun memberikan nasehat kepadanya: "Hendaknya engkau menjadi seorang yang berguna dan jangan menjadi orang yang senang membuat kerusakan (*dhirar*); jadilah engkau seorang yang murah senyum (*basysyâsyiyyan*), jangan jadi pemarah (*ghadhbânan*). Al-Alusi juga mengutip riwayat lain (masih dari Ibn Asakir, namun dengan

[112] Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Juz 16, hlm. 7

jalur riwayat berbeda) terkait dengan nasihat Khadhir kepada Musa: dari Ibn Asakir, dari Yusuf ibn Asbath ia berkata: "Sesungguhnya Khadhir sebelum berpisah dengan Musa dia memberikan nasihatnya begini: Wahai Musa, pelajarilah ilmu untuk diamalkan, jangan pelajari ilmu untuk sekadar diwacanakan (*yâ Mûsâ, ta'allam al-'ilma li-ta'mal bihî wa lâ ta'lamhu li-tahdutsa bihî*). Selanjutnya, Musa pun memohon kepada Khadhir untuk mendoakannya, demikian doa Khadhir untuk Musa: "Semoga Allah memudahkanmu untuk taat kepada-Nya" (*yassarakal Lâhu ta'âla 'alayka tha'atahû*).

Selanjutnya, masih dengan ayat di atas tadi, redaksinya adalah: *sa-unabbiuka...* Al-Alusi menafsiri dengan *ukhbiruka al-battah* (Aku benar-benar akan memberitahu kepadamu). Selanjutnya, redaksi ayat: *bi-ta'wîl mâ lam tastathi' 'alayhi shabran...* Al-Alusi di sini ada mengutip pendapat yang tidak disebutkan namanya karena hanya menggunakan kata *qîla* (dikatakan) saja. Pendapat tersebut adalah: "Tatkala Khadhir bermaksud berpisah dengan Musa, maka Musa segera mengemasi pakaiannya dan berucap kepada Khadhir: Aku tidak mau berpisah denganmu sebelum engkau memberitahu aku tentang apa yang telah dibolehkan padamu melakukan sesuatu dan mendorongmu padanya."[113]

Penafsiran terhadap ayat ini tertentu ada perbedaan diantara para mufassir. Menurut al-Maraghi, secara lahir kasus pertama dan kedua adalah perbuatan mungkar sehingga Musa mendapatkan uzur. Sedangkan pada kasus ketiga, berbuat baik kepada orang yang buruk bukanlah perbuatan dmungkar melainkan perbuatan sendiri.[114]

Ayat 79: Al-Alusi menafsirkan ayat ini demikian: *Ammâ as-safînatu...* perahu yang dimaksud di sini adalah perahu yang telah dilobangi oleh Khadhir (*al-latî kharaqahâ*); redaksi ayat selanjutnya: *fa-kânat li-masâkîna...* Al-Alusi memberi penjelasan tentang *masâkîn*: orang-orang lemah yang tidak mampu melawan kezaliman

[113] Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî*, Juz 16. hlm. 8

[114] Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi,* Penerjemah Bahrun Abu Bakar, dkk., (Semarang: PT. Karya Toha Putra, 1993), Juz XVI, hlm. 5.

(*mudâfa'at az-zhulmah*) yang diperkirakan jumlahnya ada 15 orang (*'asyârât khamsah*). Redaksi ayat selanjutnya ialah: *ya'malûna fî al-baḥr...* Al-Alusi memberi penafsiran: mereka—dengan perahunya—bekerja dan hidup dengan perolehannya di laut (*ya'malûna bihâ fîhi wa yata'isyûna bimâ yuḥshalu lahum*). Dengan kata lain, orang-orang miskin tadi adalah para nelayan yang jumlahnya 15 orang. Selanjutnya, redaksi ayat: *fa-aradtu an a'îbahâ...* Al-Alusi memberi penafsiran: Aku (Khadhir) menjadikan perahu tersebut cacat dengan melobanginya, namun tidak ada maksud untuk menenggelamkan para penumpangnya sebagaimana engkau (Musa) sangka. Selanjutnya, redaksi ayatnya: *wa kâna warâ'ahum malikun...* Al-Alusi memberi komentar untuk kata *warâ'ahum* (secara harfiah, di belakang mereka), namun yang dimaksud adalah *amâmahum* (di depan mereka).[115] Selanjutnya, masih terkait ayat di atas, redaksi ayat: *ya'khudzu kulla safînatin...* Al-Alusi menjelaskan dengan: *ay shâliḥah* (perahu yang bagus). Selanjutnya, redaksi ayat: *ghashban...* Al-Alusi menjelaskan: raja (*malik*) bakal merampas perahu-perahu dari para pemiliknya dan tidak mengembalikannya kepada pemiliknya. Namun ada juga pendapat lain yang dikutip oleh Al-Alusi: bahwa raja (*malik*) merampas kapal (*kâna yaskharuhâ*) kemudian mengembalikannya kepada pemiliknya.

Ayat 80: Al-Alusi menafsirkan ayat ini demikian: *wa ammâ al-ghulâmu...* yang dimaksud ghulam (anak) di sini ialah yang dibunuh oleh Khadhir (*al-ladzî qatalahu*). Selanjutnya, *fa-kâna abawâhu...* Yang dimaksud dengan *abawâhu* di sini ialah ayah dan ibu (*abûhu wa ummuhû*) si anak (*ghulâm*). Penggunakan kata *abb* (ayah) menurut Al-Alusi berfungsi untuk *taghlîb* (mengunggulkan, mengutamakan). Ditambahkan oleh Al-Alusi bahwa nama ayah anak tersebut ialah Kazir, sedangkan nama ibunya adalah Sahwa.[116] Selanjutnya, redaksi ayat: *fa-khasyînâ an yurhiqahumâ...* Al-Alusi menjelaskan: kami sangat khawatir si anak (*ghulâm*) akan mendorong kedua orang

[115] Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Juz 16. hlm. 9
[116] Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Juz 16. hlm. 10

tuanya ke arah kesesatan apabila dibiarkan hidup. Selanjutnya, redaksi ayat: *tughyânan...* Menurut al-Alusi, artinya melampaui batas-batas hukum Allah (*mujâwazah li al-ḥudûd al-ilâhiyah*). Selanjutnya, redaksi: *wa kufran...* Menurut Al-Alusi, kufur di sini jelas kufur kepada Allah (*billah*) dengan cara mendorong kedua orang tuanya untuk mengikutinya (*'alâ mutaba'atihi*).

Ayat 81: Al-Alusi menafsirkannya demikian: *fa-aradnâ an yubdilahumâ rabbuhumâ khayran minhu...* yakni, dengan memberikan rejeki kepada kedua orang tua anak (*ghulâm*) tadi sebagai gantinya yang lebih baik dari si anak (*ghulâm*). Selanjutnya, redaksi ayat: *zakâtan...* Al-Alusi di sini mengutip pendapatnya Ibn Abbas: kata *zakât* di sini artinya *dîn* (agama); ada pun mayoritas ulama, mereka berpendapat bahwa kata *zakât* dalam ayat ini artinya bersih dari dosa dan akhlak yang hina (*thahârah min az-dzunûb wa al-akhlâq ar-râdi'ah*). Selanjutnya, redaksi ayat: *wa aqraba ruḥman...* Menurut Al-Alusi, maksudnya adalah *aqraba raḥmatan 'alayhimâ wa birran bihimâ* (lebih dalam kasih sayangnya kepada kedua orang tua dan berbakti kepada kedua orang tuanya).[117]

وَأَمَّا الْجِدارُ المعهود فَكانَ لِغُلامَيْنِ قيل: إنهما أصرم وصريم يَتِيمَيْنِ صغيرين مات أبوهما وهذا هو الظاهر لأن يتم بني آدم بموت الأب، وفي الحديث «لا يتم بعد بلوغ» وقال ابن عطية: يحتمل أنهما كانا بالغين والتعبير عنهما بما ذكر باعتبار ما كان على معنى الشفقة عليهما ولا يخفى أنه بعيد جدا فِي الْمَدِينَةِ هي القرية المذكورة فيما سبق، ولعل التعبير عنها بالمدينة هنا لإظهار نوع اعتداد بها باعتداد ما فيها من اليتيمين وما هو من أهلها وهو أبوهما الصالح. ولما كان سوق الكلام السابق على غير هذا المساق عبر بالقرية فيه وَكانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُما مال مدفون من ذهب وفضة كما أخرجه البخاري في تاريخه والترمذي والحاكم وصححه من حديث أبي الدرداء وبذلك قال عكرمة وقتادة، وهو في الأصل مصدر ثم أريد به اسم المفعول.

[117] Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Juz 16. hlm. 11

قال الراغب: الكنز جعل المال بعضه على بعض وحفظه وأصله من كنزت التمر في الوعاء، واستشكل تفسير الكنز بما ذكر بأن الظاهر أن الكانز له أبوهما لاقتضاء لَهُما له إذا لا يكون لهما إلا إذا كان إرثا أو كانا قد استخرجاه والثاني منتف فتعين الأول وقد وصف بالصلاح، ويعارض ذلك ما جاء في ذم الكانز. وأجيب بأن المذموم ما لم تؤد منه الحقوق بل لا يقال لما أديت منه كنز شرعا كما يدل عليه عند القائلين بالمفهوم حديث كل مال لا تؤدى زكاته فهو كنز فإن النبي صلّى الله عليه وسلّم بصدد بيان الأحكام الشرعية لا المفاهيم اللغوية لأنها معلومة للمخاطبين ولا يعتبر في مفهومه اللغوي المراد هنا شيء من الإخراج وعدمه، والوصف بالصلاح قرينة على أنه لم يكن من الكنز المذموم، ومن قال: إن الكنز حرام مطلقا ادعى أنه لم يكن كذلك في شرع من قبلنا، واحتج عليه بما أخرجه الطبراني عن أبي الدرداء في هذه الآية قال: أحلت لهم الكنوز وحرمت عليهم الغنائم وأحلت لنا الغنائم وحرمت علينا الكنوز.

وأخرج عبد الرزاق وابن المنذر وابن أبي حاتم عن قتادة نحو ذلك وفيه فلا يعجبن الرجل فيقول: ما شأن الكنز حل لمن قبلنا وحرم علينا فإن الله تعالى يحل من أمره ما يشاء ويحرم ما يشاء وهي السنن والفرائض تحل لأمة وتحرم على أخرى، وأخرج الحاكم وصححه عن ابن عباس أنه قال: ما كان ذهبا ولا فضة ولكن كان صحف علم وروي ذلك أيضا عن ابن جبير، وأخرج ابن مردويه من حديث علي كرم الله تعالى وجهه مرفوعا والبزار عن أبي ذر كذلك، والخرائطي عن ابن عباس موقوفا أنه كان لوحا من ذهب مكتوبا فيه عجبت لمن يؤمن بالقدر كيف يحزن وعجبت لمن يؤمن بالرزق كيف يتعب وعجبت لمن يؤمن بالموت كيف يفرح وعجبت لمن يؤمن بالحساب كيف يغفل وعجبت لمن يعرف الدنيا وتقلبها بأهلها كيف يطمئن إليها لا إله إلا الله محمد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم

وفي رواية عطاء عن ابن عباس أنه مكتوب في أحد شقيه بسم الله الرحمن الرحيم عجبت إلخ، في الشق الآخر أنا الله لا إله إلا أنا وحدي لا شريك

لي خلقت الخير والشر فطوبى لمن خلقته للخير وأجريته على يديه والويل لمن خلقته للشر وأجريته على يديه وجمع بعضهم بأن المراد بالكنز ما يشمل جميع ذلك بناء على أنه المال المدفون مطلقا، وكل من المذكورات مال كان مدفونا إلا أنه اقتصر في كل من الروايات على واحد منها وفيه أنه على بعده يأباه ظاهر قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ما كان ذهبا ولا فضة وَكانَ أَبُوهُما صالِحاً الظاهر أنه الأب الأقرب الذي ولدهما، وذكر أن اسمه كاشح وأن اسم أمهما دهنا، وقيل: كان الأب العاشر، وعن جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه أنه كان الأب السابع.

وأيّا ما كان ففي الآية دلالة على أن صلاح الآباء يفيد العناية بالأبناء، وأخرج ابن أبي شيبة وأحمد في الزهد وابن أبي حاتم عن خيثمة قال: قال عيسى عليه السّلام طوبى لذرية المؤمن ثم طوبى لهم كيف يحفظون من بعده وتلا خيثمة هذه الآية.

وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن وهب قال: إن الله تعالى ليحفظ بالعبد الصالح القبيل من الناس، وعن الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهما أنه قال لبعض الخوارج في كلام جرى بينهما بم حفظ الله تعالى مال الغلامين؟ قال بصلاح أبيهما قال فأبي وجدي خير منه فقال الخارجي أنبأنا الله تعالى: أنكم قوم خصمون، وذكر من صلاح هذا الرجل أن الناس كانوا يضعون عنده الودائع فيردها إليهم كما وضعوها ، ويروى أنه كان سباحا فَأَرادَ رَبُّكَ مالكك ومدبر أمورك، ففي إضافة الرب إلى ضمير موسى عليه السّلام دون ضميرهما تنبيه له على تحتم كمال الانقياد والاستسلام لإرادته سبحانه ووجوب الاحتراز عن المناقشة فيما وقع بحسبهما التي يشم منها طلب ما يحصل به تربية البدن وتدبيره أَنْ يَبْلُغا أَشُدَّهُما قيل أي الحلم وكمال الرأي، وفي الصحاح القوة وهو ما بين ثماني عشر إلى ثلاثين وهو واحد جاء على بناء الجمع مثل آنك ولا نظير لهما، ويقال: هو جمع لا واحد له من لفظه مثل آسال وأبابيل وعباديد ومذاكير، وكان سيبويه يقول: واحده شده وهو حسن في المعنى لأنه يقال بلغ

الغلام شدته ولكن لا يجمع فعلة على أفعل، وأما أنعم فإنما هو جمع نعم من قولهم يوم بؤس ويوم نعم، وأما قول من قال: واحده شد مثل كلب وأكلب أو شد مثل ذئب وأذؤب فإنما هو قياس كما يقولون في واحد الأبابيل أبول قياسا على عجول وليس هو شيء يسمع من العرب.

وَيَسْتَخْرِجا كَنزَهُما من تحت الجدار ولولا أني أقمته لا نقض وخرج الكنز من تحته قبل اقتدارهما على حفظه والانتفاع به وذكروا أن اليتيمين كانا غير عالمين بالكنز ولهما وصي يعلم به لكنه كان غائبا والجدار قد شارف فلو سقط لضاع فلذا أقامه رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ مفعول له لأراد وأقيم الظاهر مقام الضمير، وليس مفعولا له ليستخرجا لاختلاف الفاعل وبعضهم أجاز ذلك لعدم اشتراطه الاتحاد أو جعل المصدر من المبني للمفعول وأجاز أن يكون النصب على الحال وهو من ضمير يَسْتَخْرِجا بتأويل مرحومين، والزمخشري النصب على أنه مفعول مطلق لأراد فإن إرادة ذلك رحمة منه تعالى.

واعترض بأنه إذا كان أراد ربك بمعنى رحم كانت الرحمة من الرب لا محالة فأي فائدة في ذكر قوله تعالى مِنْ رَبِّكَ وكذا إذا كان مفعولا له وقيل: في الكلام حذف والتقدير فعلت ما فعلت رحمة من ربك فهو حينئذ مفعول له بتقدير إرادة أو رجاء رحمة ربك أو منصوب بنزع الخافض والرحمة بمعنى الوحي أي برحمة ربك ووحيه فيكون قوله وَما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي أي عن رأيي واجتهادي تأكيدا لذلك ذٰلِكَ إشارة إلى ما ذكر من العواقب المنظومة في سلك البيان، وما فيه من معنى البعد للإيذان ببعد درجته في الفخامة تَأْوِيلُ ما لَمْ تَسْطِعْ أي تستطع وهو مضارع اسطاع بهمز الوصل وأصله استطاع على وزن استفعل ثم حذف تاء الافتعال تخفيفا وبقيت الطاء التي هي أصل. وزعم بعضهم أن السين عوض قلب الواو ألفا والأصل أطاع ولا حاجة تدعو إلى أن المحذوف هي الطاء التي هي فاء الفعل ثم دعوى أنهم أبدلوا من تاء الافتعال طاء لوقوعها بعد السين ويقال تستتيع بإبدال الطاء تاء وتستيع بحذف تاء الافتعال فاللغات أربع كما قال ابن السكيت، وما ألطف حذف أحد المتقاربين وبقاء الآخر في آخر هذا

الكلام الذي وقع عنده ذهاب الخضر عن موسى عليهما السّلام.

وقال بعض المحققين: إنما خص هذا بالتخفيف لأنه لما تكرر في القصة ناسب تخفيف الأخير، وتعقب بأن ذلك مكرر أيضا وذاك أخف منه فلم لم يؤت به، وفيه أن الفرق ظاهر بين هذا وذلك، وقيل: إنما خص بالتخفيف للإشارة إلى أنه خف على موسى عليه السّلام ما لقيه ببيان سببه، وتعقب بأنه يبعده أنه في الحكاية لا المحكي وأنت تعلم هذا وكذا ما ذكرناه زهرة لا تتحمل الفرك والتأويل بالمعنى السابق الذي ذكر أنه المراد أي ذلك مآل وعاقبة الذي لم تستطع عَلَيْهِ صَبْراً من الأمور التي رأيت فيكون إنجازا للتنبئة الموعودة، وجوز أن تكون الإشارة إلى البيان نفسه فيكون التأويل بمعناه المشهور، وعلى كل حال فهو فذلكة لما تقدم، وفي جعل الصلة غير ما مر تكرير للتنكير وتشديد للعتاب، قيل: ولعل إسناد الإرادة أولا إلى ضمير المتكلم وحده أنه الفاعل المباشر للتعييب، وثانيا إلى ضمير المتكلم ومعه غيره لأن إهلاك الغلام بمباشرته وفعله وتبديل غيره موقوف عليه وهو بمحض فعل الله تعالى وقدرته فضمير- نا- مشترك بين الله تعالى والخضر عليه السّلام، وثالثا إلى الله تعالى وحده لأنه لا مدخل له عليه السّلام في بلوغ الغلامين. واعترض توجيه ضمير الجمع بأن اجتماع المخلوق مع الله تعالى في ضمير واحد لا سيما ضمير المتكلم فيه من ترك الأدب ما فيه. ويدل على ذلك ما جاء من أن ثابت بن قيس بن شماس كان يخطب في مجلسه صلّى الله عليه وسلّم إذا وردت وفود العرب فاتفق أن قدم وفد تميم فقام خطيبهم وذكر مفاخرهم ومآثرهم فلما أتم خطبته قام ثابت وخطب خطبة قال فيها من يطع الله عز وجل ورسوله صلّى الله عليه وسلّم فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال له النبي صلّى الله عليه وسلّم: بئس خطيب القوم أنت ، وصرح الخطابي أنه عليه الصلاة والسّلام كره منه ما فيه من التسوية، وأجيب بأنه قد وقع نحو ذلك في الآيات والأحاديث، فمن ذلك قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ [الأحزاب: ٥٦] فإن الظاهر أن ضمير يُصَلُّونَ عَلَى راجع إلى الله تعالى وإلى الملائكة.

وقوله صلّى الله عليه وسلّم في حديث الإيمان: «أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما»

ولعل ما كرهه صلّى الله عليه وسلّم من ثابت أنه وقف على قوله يعصهما: لا التسوية في الضمير، وظاهر هذا أنه لا كراهة مطلقا في هذه التسوية وهو أحد الأقوال في المسألة. وثانيها ما ذهب إليه الخطابي أنها تكره تنزيها، وثالثها ما يفهمه كلام الغزالي أنها تكره تحريما، وعلى القول بالكراهة التنزيهية استظهر بعضهم أنها غير مطردة فقد تكره في مقام دون مقام. وبني الجواب عما نحن فيه على ذلك فقال: لما كان المقام الذي قام فيه ثابت مقام خطابة وإطناب وهو بحضرة قوم مشركين والإسلام غض طري كره صلّى الله عليه وسلّم التسوية منه فيه وأما مثل هذا المقام الذي القائل فيه والمخاطب من عرفت وقصد فيه نكتة وهو عدم استقلاله فلا كراهة للتسوية فيه. وخص بعض الكراهة بغير النبي صلّى الله عليه وسلّم وحينئذ يقوى الجواب عما ذكر لأنه إذا جازت للنبي صلّى الله عليه وسلّم فهو في كلام الله تعالى وما حكاه سبحانه بالطريق الأولى.

وخلاصة ما قرر في المسألة أن الحق أنه لا كراهة في ذلك في كلام الله تعالى ورسوله صلّى الله عليه وسلّم كما أشير إليه في شروح البخاري، وأما في حق البشر فلعل المختار أنه مكروه تنزيها في مقام دون مقام، هذا وأنا لا أقول باشتراك هذا الضمير بين الله تعالى والخضر عليه السّلام لا لأن فيه ترك الأدب بل لأن الظاهر أنه كضمير (خشينا) والظاهر في ذاك عدم الاشتراك لأنه محوج لارتكاب المجاز على أن النكتة التي ذكروها في اختيار التشريك في ضمير أردنا لا تظهر في اختياره في ضمير فَخَشِينا لأنه لم يتضمن الكلام الأول فعلين على نحو ما تضمنهما الكلام الثاني فتدبر، وقيل في وجه تغاير الأسلوب: إن الأول شر فلا يليق إسناده إليه سبحانه وإن كان هو الفاعل جل وعلا، والثالث خير فأفرد إسناده إلى الله عز وجل. والثاني ممتزج خبره وهو تبديله بخير منه وشره وهو القتل فأسند إلى الله تعالى وإلى نفسه نظرا لهما. وفيه أن هذا الإسناد في فَخَشِينا أيضا وأين امتزاج الخير والشر فيه، وجعل النكتة في التعبير ينافيه

مجرد الموافقة لتاليه ليس بشيء كما لا يخفى، وقيل: الظاهر أنه أسند الإرادة في الأولين إلى نفسه لكنه تفنن في التعبير فعبر عنها بضمير المتكلم مع الغير بعد ما عبر بضمير المتكلم الواحد لأن مرتبة الانضمام مؤخرة عن مرتبة الانفراد مع أن فيه تنبيها على أنه من العظماء في علوم الحكمة فلم يقدم على هذا القتل إلا لحكمة عالية بخلاف التعييب، وأسند فعل الإبدال إلى الله تعالى إشارة إلى استقلاله سبحانه بالفعل وأن الحاصل للعبد مجرد مقارنة إرادة الفعل دون تأثير فيه كما هو المذهب الحق انتهى، وأنت تعلم أن الإبدال نفسه مما ليس لإرادة العبد مقارنة له أصلا وإنما لها مقارنة للقتل الموقوف هو عليه على أن في هذا التوجيه بعد ما فيه. وفي الانتصاف لعل إسناد الأول إلى نفسه خاصة من باب الأدب مع الله تعالى لأن المراد ثم عيب فتأدب عليه السّلام بأن نسب الإعابة إلى نفسه، وأما إسناد الثاني إلى- نا- فالظاهر أنه من باب قول خواص الملك أمرنا بكذا ودبرنا كذا وإنما يعنون أمر الملك العظيم. ودبر ويدل على ذلك قوله في الثالث: فَأَرادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغا أَشُدَّهُما وهو كما ترى، وقيل: اختلاف الأسلوب لاختلاف حال العارف بالله سبحانه فإنه في ابتداء أمره يرى نفسه مؤثرة فلذا أسند الإرادة أولا إلى نفسه ثم يتنبه إلى أنه لا يستقل بالفعل بدون الله تعالى فلذا أسند إلى ذلك الضمير ثم يرى أنه لا دخل له وأن المؤثر والمريد إنما هو الله تعالى فلذا أسنده إليه سبحانه فقط وهذا مقام الفناء ومقام كان الله ولا شيء معه وهو الآن كما كان، وتعقب بأنه إن أريد أن هذه الأحوال مرت على الخضر عليه السّلام واتصف بكل منها أثناء المحاورة فهو باطل وكيف يليق أن يكون إذ ذاك ممن يتصف بالمرتبة الثانية فضلا عن المرتبة الأولى وهو الذي قد أوتي من قبل العلم اللدني. وإن أريد أنه عبر تعبير من اتصف بكل مرتبة من تلك المراتب وإن كان هو عليه السّلام في أعلاها فإن كان ذلك تعليما لموسى عليه السّلام فموسى عليه السّلام أجل من أن يعلمه الخضر عليه السّلام مسألة خلق الأعمال، وإن كان تعليما لغيره عليه السّلام فليس المقام ذلك المقام على تقدير أن يكون هناك غير يسمع منه هذا الكلام وإن أريد أنه عبر في المواضع

الثلاثة بأسلوب مخصوص من هاتيك الأساليب إلا أنه سبحانه عبر في كل موضع بأسلوب فتعددت الأساليب في حكايته تعالى القصة لنا تعليما وإشارة إلى هاتيك المراتب وإن لم يكن كلام الخضر عليه السّلام كذلك فالله تعالى أجل وأعظم من أن ينقل عن أحد كلاما لم يقله أو لم يقل ما بمعناه فالقول بذلك نوع افتراء عليه سبحانه. والذي يخطر ببال العبد الفقير أنه روعي في الجواب حال الاعتراض وما تضمنه وأشار إليه فلما كان الاعتراض الأول بناء (١) على أن لام لِتُغْرِقَ للتعليل متضمنا إسناد إرادة الإغراق إلى الخضر عليه السّلام وكان الإنكار فيه دون الإنكار فيما يليه بناء على ما اختاره المحققون من أن نُكْراً أبلغ من إِمْراً ناسب أن يشرح بإسناد إرادة التعييب إلى نفسه المشير إلى نفي إرادة الإغراق عنها التي يشير كلام موسى عليه السّلام إليها وأن لا يأتي بما يدل على التعظيم أو ضم أحد معه في الإرادة لعدم تعظيم أمر الإنكار المحوج لأن يقابل بما يدل على تعظيم إرادة خلاف ما حسبه عليه السّلام وأنكره. ولما كان الاعتراض الثاني في غاية المبالغة والإنكار هناك في نهاية الإنكار ناسب أن يشير إلى أن ما اعترض عليه وبولغ في إنكاره قد أريد به أمر عظيم ولو لم يقع لم يؤمن من وقوع خطب جسيم فلذا أسند الخشية والإرادة إلى ضمير المعظم نفسه أو المتكلم ومعه غيره فإن في إسناد الإرادة إلى ذلك تعظيما لأمرها وفي تعظيمه تعظيم أمر المراد وكذا في إسناد الخشية إلى ذلك تعظيم أمرها، وفي تعظيمه تعظيم أمر المخشي. وربما يقال بناء على إرادة الضم منا:

إن في ذلك الإسناد إشارة إلى أن ما يخشى وما يراد قد بلغ في العظم إلى أن يشارك موسى عليه السّلام في الخشية منه، وفي إرادته الخضر لا أن يستقل بإنكار ما هو من مبادئ ذلك المراد وبه ينقطع عن الأصلين عرق الفساد، ولما كان الاعتراض الثالث هينا جدا حيث كان بلفظ لا تصلب فيه ولا إزعاج في ظاهره وخافيه ومع هذا لم يكن على نفس الفعل بل على عدم أخذ الأجرة عليه ليستعان بها على إقامة جدار البدن وإزالة ما أصابه من الوهن فناسب أن يلين في جوابه المقام ولا ينسب لنفسه استقلالا أو مشاركة شيئا ما من الأفعال

فلذا أسند الإرادة إلى الرب سبحانه وتعالى ولم يكتف بذلك حتى أضافه إلى ضميره عليه السّلام، ولا ينافي ذلك تكرير النكير والعتاب لأنه متعلق بمجموع ما من أولا من ذلك الجناب، هذا والله تعالى أعلم بحقيقة أسرار الكتاب وهو سبحانه الموفق للصواب، واستدل بقوله: وَما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي القائلون بنبوته عليه السّلام وهو ظاهر في ذلك، واحتمال أن يكون هناك نبي أمره بذلك عن وحي كما زعمه القائلون بولايته احتمال بعيد على أنه ليس في وصفه بقوله تعالى: آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَعَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً على هذا كثير فائدة بل قد يقال: أي فائدة في هذا العلم اللدني إذا احتاج في إظهار العجائب لموسى عليه السّلام إلى توسيط نبي مثله، وقال بعضهم: كان ذلك عن إلهام ويلزمه القول بأن الإلهام كان حجة في بعض الشرائع وأن الخضر من المكلفين بتلك الشريعة وإلا فالظاهر أن حجيته ليست في شريعة موسى عليه السّلام وكذا هو ليس بحجة في شريعتنا على الصحيح، ومن شذ وقال بحجيته اشترط لذلك أن لا يعارضه نص شرعي فلو أطلع الله تعالى بالإلهام بعض عباده على نحو ما اطلع عليه الخضر عليه السّلام من حال الغلام لم يحل له قتله، وما أخرجه الإمام أحمد عن عطاء أنه قال: كتب نجدة الحروري إلى ابن عباس يسأله عن قتل الصبيان فكتب إليه إن كنت الخضر تعرف الكافر من المؤمن فاقتلهم إنما قصد به ابن عباس كما قال السبكي المحاجة والإحالة على ما لم يمكن قطعا لطمعه في الاحتجاج بقصة الخضر وليس مقصوده رضي الله تعالى عنه أنه إن حصل ذلك يجوز القتل فما قاله اليافعي في روضه من أنه لو أذن الله تعالى لبعض عباده أن يلبس ثوب حرير مثلا وعلم الإذن يقينا فلبسه لم يكن منتهكا للشرع وحصول اليقين له من حيث حصوله للخضر بقتله للغلام إذ هو ولي لا نبي على الصحيح انتهى عثرة يكاد أن لا يقال لصاحبها لعا لأن مظنة حصول اليقين اليوم الإلهام وهو ليس بحجة عند الأئمة ومن شذ اشترط ما اشترط، وحصوله بخبر عيسى عليه السّلام إذا نزل متعذر لأنه عليه السّلام ينزل بشريعة نبينا صلّى الله عليه وسلّم ومن شريعته تحريم لبس الحرير على الرجال إلا للتداوي وما

ذكره من نفي نبوة الخضر لا يعول عليه ولا يلتفت إليه، وممن صرح بأن الإلهام ليس بحجة من الصوفية الإمام الشعراني وقال: قد زل في هذا الباب خلق كثير فضلوا وأضلوا، ولنا في ذلك مؤلف سميته حد الحسام في عنق من أطلق إيجاب العمل بالإلهام وهو مجلد لطيف انتهى، وقال أيضا في كتابه المسمى بالجواهر والدرر: قد رأيت من كلام الشيخ محيي الدين قدس سره ما نصه اعلم أنا لا نعني بملك الإلهام حيث أطلقناه إلا الدقائق الممتدة من الأرواح الملكية لا نفس الملائكة فإن الملك لا ينزل بوحي على غير قلب نبي أصلا ولا يأمر بأمر إلهي جملة واحدة فإن الشريعة قد استقرت وتبين الفرض والواجب وغيرهما فانقطع الأمر الإلهي بانقطاع النبوة والرسالة وما بقي أحد يأمره الله تعالى بأمر يكون شرعا مستقلا يتعبد به أبدا لأنه إن أمره بفرض كان الشارع قد أمر به وإن أمره بمباح فلا يخلو إما أن يكون ذلك المباح المأمور به صار واجبا أو مندوبا في حقه فهذا عين نسخ الشرع الذي هو عليه حيث صير المباح الشرعي واجبا أو مندوبا وإن أبقاه مباحا كما كان فأي فائدة للأمر الذي جاء به ملك الإلهام لهذا المدعي فإن قال: لم يجئني ملك الإلهام بذلك وإنما أمرني الله تعالى بلا واسطة قلنا: لا يصدق في مثل ذلك وهو تلبيس من النفس، فإن ادعى أن الله سبحانه كلمه كما كلم موسى عليه السّلام فلا قائل به، ثم إنه تعالى لو كلمه ما كان يلقي إليه في كلامه إلا علوما وأخبارا لا أحكاما و شرعا ولا يأمره أصلا انتهى.

وقد صرح الإمام الرباني مجدد الألف الثاني قدس سره العزيز في المكتوبات في مواضع عديدة بأن الإلهام لا يحل حراما ولا يحرم حلالا ويعلم من ذلك أنه لا مخالفة بين الشريعة والحقيقة والظاهر والباطن وكلامه قدس سره في المكتوبات طافح بذلك، ففي المكتوب الثالث والأربعين من الجلد الأول إن قوما مالوا إلى الإلحاد والزندقة يتخيلون أن المقصود الأصلي وراء الشريعة حاشا وكلا ثم حاشا وكلا نعوذ بالله سبحانه من هذا الاعتقاد السوء فكل من الطريقة والشريعة عين الآخر لا مخالفة بينهما بقدر رأس الشعيرة وكل ما خالف الشريعة مردود وكل حقيقة ردتها الشريعة فهي زندقة، وقال في أثناء المكتوب الحادي والأربعين من

الجلد الأول أيضا في مبحث الشريعة والطريقة والحقيقة: مثلا عدم نطق اللسان بالكذب شريعة ونفي خاطر الكذب عن القلب إن كان بالتكلف والتعمل فهو طريقة وإن تيسر بلا تكلف فهو حقيقة ففي الجملة الباطن الذي هو الطريقة والحقيقة مكمل الظاهر الذي هو الشريعة فالسالكون سبيل الطريقة والحقيقة إن ظهر منهم في أثناء الطريق أمور ظاهرها مخالف للشريعة ومناف لها فهو من سكر الوقت وغلبة الحال فإذا تجاوزوا ذلك المقام ورجعوا إلى الصحو ارتفعت تلك المنافاة بالكلية وصارت تلك العلوم المضادة بتمامها هباء منثورا.

وقال نفعنا الله تعالى بعلومه في أثناء المكتوب السادس والثلاثين من الجلد الأول أيضا: للشريعة ثلاثة أجزاء علم وعمل وإخلاص فما لم تتحقق هذه الأجزاء لم تتحقق الشريعة وإذا تحققت الشريعة حصل رضا الحق سبحانه وتعالى وهو فوق جميع السعادات الدنيوية والأخروية ورضوان من الله أكبر فالشريعة متكفلة بجميع السعادات ولم يبق مطلب وراء الشريعة فالطريقة والحقيقة اللتان امتاز بهما الصوفية كلتاهما خادمتان للشريعة في تكميل الجزء الثالث الذي هو الإخلاص فالمقصود منهما تكميل الشريعة لا أمر آخر وراء ذلك إلى آخر ما قال، وقال عليه الرحمة في أثناء المكتوب التاسع والعشرين من الجلد المذكور بعد تحقيق كثير: فتقرر أن طريق الوصول إلى درجات القرب الإلهي جل شأنه سواء كان قرب النبوة أو قرب الولاية منحصر في طريق الشريعة التي دعا إليها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وصار مأمورا بها في آية

قُلْ هذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي [يوسف: ٨٠١] وآية قُلْ إِنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ [آل عمران: ١٣] تدل على ذلك أيضا وكل طريق سوى هذا الطريق سوى هذا الطريق ضلال ومنحرف عن المطلوب الحقيقي وكل طريقة ردتها الشريعة فهي زندقة، وشاهد ذلك آية وَأَنَّ هذا صِراطِي مُسْتَقِيماً [الأنعام: ٣٥١] وآية فَماذا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ [يونس: ٢٣] وآية وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلامِ دِيناً [آل عمران: ٥٨]

وحديث «خط لنا النبي صلّى الله عليه وسلّم» الخبر ، وحديث «كل بدعة ضلالة»

وأحاديث أخر إلى آخر ما قال عليه رحمة الملك المتعال، وقال قدس سره في معارف الصوفية: اعلم أن معارف الصوفية وعلومهم في نهاية سيرهم وسلوكهم إنما هي علوم الشريعة لا أنها علوم أخر غير علوم الشريعة، نعم يظهر في أثناء الطريق علوم ومعارف كثيرة ولكن لا بد من العبور عنها، ففي نهاية النهايات علومهم علوم العلماء وهي علوم الشريعة والفرق بينهم وبين العلماء أن تلك العلوم بالنسبة إلى العلماء نظرية واستدلالية وبالنسبة إليهم تصير كشفية وضرورية.

وقال أيضا: اعلم أن الشريعة والحقيقة متحدان في الحقيقة ولا فرق بينهما إلا بالإجمال والتفصيل وبالاستدلال والكشف بالغيب والشهادة وبالتعمل وعدم التعمل وللشريعة من ذلك الأول وللحقيقة الثاني وعلامة الوصول إلى حقيقة حق اليقين مطابقة علومه ومعارفه لعلوم الشريعة ومعارفها وما دامت المخالفة موجودة ولو أدنى شعرة فذلك دليل على عدم الوصول، وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أن الشريعة قشر والحقيقة لب فهو وإن كان مشعرا بعدم استقامة قائله ولكن يمكن أن يكون مراده أن المجمل بالنسبة إلى المفصل حكمه حكم القشر بالنسبة إلى اللب وان الاستدلال بالنسبة إلى الكشف كذلك، والأكابر المستقيمة أحوالهم لا يجوزون الإتيان بمثل هذه العبارات الموهمة إلى غير ذلك من عباراته الشريفة التي لا تكاد تحصى.

وقال سيدي القطب الرباني الشيخ عبد القادر الكيلاني قدس سره: جميع الأولياء لا يستمدون إلا من كلام الله تعالى ورسوله صلّى الله عليه وسلّم ولا يعملون إلا بظاهرهما، وقال سيد الطائفة الجنيد قدس سره: الطرق كلها مسدودة إلا على من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسّلام. وقال أيضا: من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا العلم لأن علمنا

مقيد بالكتاب والسنة، وقال السري السقطي: التصوف اسم لثلاثة معان وهو لا يطفىء نور معرفته نور ورعه ولا يتكلم بسر باطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب ولا تحمله الكرامات على هتك محارم الله، وقال أيضا قدس سره: من ادعى باطن علم ينقضه ظاهر حكم فهو غالط.

وقال أبو الحسين النوري: من رأيته يدعي مع الله تعالى حالة تخرجه عن جد العلم الشرعي فلا تقربه ومن رأيته يدعي حالة لا يشهد لها حفظ ظاهر فاتهمه على دينه، وقال أبو سعيد الخراز: كل فيض باطن يخالفه ظاهر فهو باطل. وقال أبو العباس أحمد الدينوري: لسان الظاهر لا يغير حكم الباطن، وفي التحفة لابن حجر قال الغزالي: من زعم أن له مع الله تعالى حالا أسقط عنه نحو الصلاة أو تحريم شرب الخمر وجب قتله وإن كان في الحكم بخلوده في النار نظر وقتل مثله أفضل من قتل مائة كافر لأن ضرره أكثر انتهى، ولا نظر في خلوده لأنه مرتد لاستحلاله ما علمت حرمته أو نفيه وجوب ما علم وجوبه ضرورة فيهما، ومن ثم جزم في الأنوار بخلوده انتهى.

وقال في الإحياء: من قال إن الباطن يخالف الظاهر فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان إلى غير ذلك. وفي رسالة القشيري طرف منه، والذي ينبغي أن يعلم أن كلام العارفين المحققين وإن دل على أنه لا مخالفة بين الشريعة والطريقة والحقيقة في الحقيقة لكنه يدل أيضا على أن في الحقيقة كشوفا وعلوما غيبية ولذا تراهم يقولون: علم الحقيقة هو العلم اللدني، وعلم المكاشفة، وعلم الموهبة، وعلم الأسرار، والعلم المكنون وعلم الوراثة إلا أن هذا لا يدل على المخالفة فإن الكشوف والعلوم الغيبية ثمرة الإخلاص الذي هو الجزء الثالث من أجزاء الشريعة فهي بالحقيقة مترتبة على الشريعة ونتيجة لها ومع هذا لا تغير تلك الكشوف والعلوم الغيبية حكما شرعيا ولا تقيد مطلقا ولا تطلق مقيدا خلافا لما توهمه ساجقلي زاده حيث قال في شرح عبارة الاحياء السابقة آنفا: يريد الغزالي من الباطن ما ينكشف لعلماء الباطن من حل بعض الأشياء لهم مع أن الشارع حرمه على عباده مطلقا فيجب أن يقال: إنما انكشف حله لهم

لما انكشف لهم من سبب خفي يحلله لهم وتحريم الشارع تعالى ذلك على عباده مقيد بانتقاء انكشاف السبب المحلل لهم فمن انكشف له ذلك السبب حل له ومن لا فلا لكن الشارع سبحانه حرّمه على عادة على الإطلاق وترك ذلك القيد لندرة وقوعه إذ من ينكشف له قليل جدا مثاله انكشاف محل خرق السفينة وقتل الغلام للخضر عليه السّلام فحل له بذلك الانكشاف الخرق والقتل وحلهما له مخالف لإطلاق نهي النبي صلّى الله عليه وسلّم أمته عن الضرر وعن قتل الصبي لكنهما مقيدان فالأول مقيد بما إذا لم يعلم هناك غاصب مثلا والثاني بما إذا لم يعلم أن الصبي سيصير ضالا مضلا لكن الشارع ترك القيدين لندرة وقوعهما واعتمادا على فهم الراسخين في العلم إياهما إلى آخر ما قال فإن النصوص السابقة تنادي بخلافه كما سمعت، ثم إن تلك الغيوب والمكاشفات بل سائر ما يحصل للصوفية من التجليات ليست من المقاصد بالذات ولا يقف عندها الكامل ولا يلتفت إليها، وقد ذكر الإمام الرباني قدس سره في المكتوب السادس والثلاثين المتقدم نقل بعضه أنها تربي بها أطفال الطريق وأنه ينبغي مجاوزتها والوصول إلى مقام الرضا الذي هو نهاية مقامات السلوك والجذبة وهو عزيز لا يصل إليه إلا واحد من ألوف، ثم قال: إن الذين هم قليلو النظر يعدون الأحوال والمواجيد من المقامات والمشاهدات والتجليات من المطالب فلا جرم بقوا في قيد الوهم والخيال وصاروا محرومين من كمالات الشريعة كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ ما تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ [الشورى: ٣١] انتهى، ويعلم منه أن الكاملين في الشريعة يعبرون على ذلك ولا يلتفتون إليه ولا يعدونه مقصدا وجل مقصدهم تحصيل مقام الرضا، وعلى هذا يخرج بيت المثنوي حيث يقول:

زان طرف كه عشق من افزود درد ... بو حنيفة شافعي درسي نكرد

وقد يحجب الكامل عن جميع ذلك ويلحق من هذه الحيثية بعوام الناس، ويعلم مما ذكر أن موسى عليه السّلام أكمل من الخضر وأعلمية الخضر عليه السّلام بعلم الحقيقة كانت بالنسبة إلى الحالة الحاضرة فإن موسى عليه السّلام عبر على

ذلك ولم يقف عنده لأنه في مقام التشريع، ولعل طلبه التعليم كان بالأمر ابتلاء له بسبب تلك الفلتة، وقد ذكروا أن الكامل كلما كان صعوده أعلا كان هبوطه أنزل وكلما كان هبوطه أنزل كان في الإرشاد أكمل في الإفاضة أتم لمزيد المناسبة حينئذ بين المرشد والمسترشد، ولهذا قالوا فيما يحكى: إن الحسن البصري وقف على شط نهر ينتظر سفينة فجاء حبيب العجمي فقال له: ما تنتظر؟ فقال: سفينة فقال: أي حاجة إلى السفينة أما لك يقين؟ فقال الحسن: أما لك علم؟ ثم عبر حبيب على الماء بلا سفينة ووقف الحسن أن الفضل للحسن فإنه كان جامعا بين علم اليقين وعين اليقين وعرف الأشياء كما هي وفي نفس الأمر جعلت القدرة مستورة خلف الحكمة والحكمة في الأسباب وحبيب صاحب سكر لم ير الأسباب فعومل برفعها، ومن هنا يظهر سر قلة الخوارق في الصحابة مع قول الإمام الرباني: إن نهاية أويس سيد التابعين بداية وحشي قاتل حمزة يوم أسلم فما الظن بغير أويس مع غير وحشي، وأنا أقول: إن الكامل وإن كان من علمت إلا أن فوقه الأكمل وهو من لم يزل صاعدا في نزوله ونازلا في صعوده وليس ذلك إلا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ولولا ذلك ما أمد العالم العلوي والسفلي، وهذا مرجع الحقيقة والشريعة له عليه الصلاة والسّلام على الوجه الأتم كما أشرنا إليه سابقا والحمد لله تعالى على أن جعلنا من أمته وذريته، ولا يعكر على ما ذكرنا ما قاله الإمام الغزالي في الاحياء وهو أن علم الآخرة قسمان علم مكاشفة وعلم معاملة أما علم المكاشفة فهو علم الباطن وهو غاية العلوم وهو علم الصديقين والمقربين وهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة وينكشف بذلك ما كان يسمع من قبل أسمائها ويتوهم لها معان مجملة غير متضحة فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة بذات الله تعالى وبصفاته التامات وبأفعاله وبحكمته في خلق الدنيا والآخرة انتهى.

لأن المراد أن ذلك من علم الباطن الذي هو علم الحقيقة وهذا البعض لا يمكن أن يخلو منه نبي كيف ورتبة الصديقين دون رتبة الأنبياء عليهم السّلام كما

قرروه في آية فَأُولئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَداءِ وَالصَّالِحِينَ [النساء: ٦٩] ومما ذكرنا من عدم المخالفة بين لشريعة والحقيقة يعلم ما في كلام البلقيني في دفع ما استشكله من قول الخضر لموسى عليهما السّلام: «إني على علم» الحديث السابق حيث زعم أنه يدل بظاهره على امتناع تعليم العلمين معا مع أنه لا يمتنع، وأجاب بأن علم الكشوف والحقائق ينافي علم الظاهر فلا ينبغي للعالم الحاكم بالظاهر أن يعلم الحقائق للتنافي وكذا لا ينبغي للعالم بالحقيقة أن يعلم العلم الظاهر الذي ليس مكلفا به وينافي ما عنده عن الحقيقة، ولعمري لقد أخطأ فيما قال وبالحق تعرف الرجال وكأنه لم يعتمد عليه فأردفه بجواب آخر هو خلاف الظاهر.

وأنت تعلم أنه لا حاجة إلى شيء من ذلك والاستشكال من ضعف النظر، ثم إن قصة الخضر عليه السّلام لا تصلح حجة لمن يزعم المخالفة بين العلمين فإن أعظم ما يشكل فيها قتل الغلام لكونه طبع كافرا وخشي من بقائه حيا ارتداد أبويه وذلك أيضا شريعة لكنها مخصوصة به عليه السّلام لأنه كما قال العلامة السبكي: أوحي إليه أن يعمل بالباطن وخلاف الظاهر الموافق للحكمة فلا إشكال فيه وإن علم من شريعتنا أنه لا يجوز لأحد كائنا من كان قتل صغير لا سيما بين أبوين مؤمنين وكيف يجوز قتله بسبب لم يحصل والمولود لا يوصف بكفر حقيقي ولا إيمان حقيقي واتفاق الشرائع في الأحكام مما لم يذهب إليه أحد من الأنام فضلا عن العلماء الأعلام وهذا ظاهر على القول بنبوته، وأما على القول بولايته فيقال: إن عمل الولي بالإلهام كان إذ ذاك شرعا أو كما قيل إنه أمر بذلك على يد نبي غير موسى عليه السّلام، وأما إقامة الجدار بلا أجر فلا إشكال فيها لأنها إحسان وغاية ما يتخيل أنه للمسيء فليكن كذلك ولا ضير فإنه من مكارم الأخلاق، وأما خرق السفينة لتسلم من غصب الظالم فقد قالوا: إنه مما لا بأس به حتى قال العز بن عبد السّلام: إنه إذا كان تحت يد الإنسان مال يتيم أو سفيه أو مجنون وخاف عليه أن يأخذه ظالم يجب عليه تعييبه لأجل حفظه وكان القول قول من عيب مال اليتيم ونحوه إذ نازعه اليتيم

ونحوه بعد الرشد ونحوه في أنه فعله لحفظه على الأوجه كما قاله القاضي زكريا في شرح الروض قبيل باب الوديعة.

ونظير ذلك ما لو كان تحت يده مال يتيم مثلا وعلم أنه لو لم يبذل منه شيئا لقاض سوء لانتزعه منه وسلمه لبعض الخونة وأدى ذلك إلى ذهابه فإنه يجب عليه أن يدفع إليه شيئا ويتحرى في أقل ما يمكن إرضاؤه به ويكون القول قوله أيضا، وقال بعضهم: قصارى ما تدل عليه القصة ثبوت العلم الباطن وهو مسلم لكن إطلاق الباطن عليه إضافي كما تقدم، وكان في قوله صلّى الله عليه وسلّم «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعرفه إلا العلماء بالله تعالى فإذا قالوه لا ينكره إلا أهل الغرة بالله تعالى» إشارة إلى ذلك، والمراد بأهل الغرة علماء الظاهر الذين لم يؤتوا ذلك، وبعض مثبتيه يستدلون بقول أبي هريرة: حفظت من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وعاءين من العلم فأما أحدهما فبثثته وأما الآخر فلو بثثته لقطع مني هذا البلعوم، واستدل به أيضا على المخالفة بين العلمين.

وأنت تعلم أنه يحتمل أن يكون أراد بالآخر الذي لو بثه لقتل علم الفتن وما وقع من بني أمية وذم النبي صلّى الله عليه وسلّم لأناس معينين منهم ولا شك أن بث ذلك في تلك الأعصار يجر إلى القتل، وعلى تسليم أنه أراد به العلم الباطن المسمى بعلم الحقيقة لا نسلم أن قطع البلعوم منه على بثه لمخالفته للعلم الظاهر في نفس الأمر بل لتوهم من بيده الحل والعقد والأمر والنهي من أمراء ذلك الزمان المخالفة فافهم، واستدل العلماء بما في القصة حسبما ذكره شراح الحديث وغيرهم على استحباب الرحلة للعلم وفضل طلبه واستحباب استعمال الأدب مع العالم واحترام المشايخ وترك الاعتراض عليهم وتأويل ما لا يفهم ظاهره من أفعالهم وحركاتهم وأقوالهم والوفاء بعهودهم والاعتذار عند مخالفتهم وعلى جواز اتخاذ الخادم في السفر وحمل الزاد فيه وأنه لا ينافي التوكل ونسبة النسيان ونحوه من الأمور المكروهة إلى الشيطان مجازا وتأدبا عن نسبتها إلى الله تعالى واعتذار العالم إلى من يريد الأخذ عنه في عدم تعليمه مما لا يحتمله

طبعه وتقديم المشيئة في الأمر واشتراط المتبوع على التابع وعلى أن النسيان غير مؤاخذ به وأن للثلاث اعتبارا في التكرار ونحوه على جواز ركوب السفينة وفيه الحكم بالظاهر حتى يتبين خلافه لإنكار موسى عليه السّلام وعلى جواز أن يطلب الإنسان الطعام عند احتياجه إليه وعلى أن صنع الجميل لا يترك ولو مع اللئام وجواز أخذ الأجر على الأعمال وأن المسكين لا يخرج عن المسكنة بملك آلة يكتسب بها أو بشيء لا يكفيه وأن الغصب حرام وأنه يجوز دفن المال في الأرض وفيه إثبات كرامات الأولياء على قول من يقول: الخضر ولي إلى غير ذلك مما يظهر للمتتبع أو للمتأمل، وبالجملة قد تضمنت هذه القصة فوائد كثيرة ومطالب عالية خطيرة فأمعن النظر في ذاك والله سبحانه يتولى هداك.

«ومن باب الإشارة في الآيات» على ما ذكره بعض أهل الإشارة فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا فيه إشارة إلى أن لله تعالى خواص أضافهم سبحانه إليه وقطعهم عن غيره وأخص خواصه عز وجل من أضافه إلى الاسم الجليل وهو اسم الذات الجامع لجميع الصفات أو إلى ضمير الغيبة الراجع إليه تعالى وليس ذاك إلا حبيبه الأكرم صلّى الله عليه وسلّم آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وهي مرتبة القرب منه عز وجل وَعَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً وهو العلم الخاص الذي لا يعلم إلا من جهته تعالى، وقال ذو النون: العلم اللدني هو الذي يحكم على الخلق بمواقع التوفيق والخذلان.

وقال الجنيد قدس سره: هو الاطلاع على الأسرار من غير ظن فيه ولا خلاف واقع لكنه مكاشفات الأنوار عن مكنون المغيبات ويحصل للعبد إذا حفظ جوارحه عن جميع المخالفات وأفنى حركاته عن كل الإرادات وكان شبحا بين يدي الحق بلا تمني ولا مراد، وقيل: هو علم يعرف به الحق سبحانه أولياءه ما فيه صلاح عباده. وقال بعضهم: هو علم غيبي يتعلق بعالم الأفعال وأخص منه الوقوف على بعض سر القدر قبل وقوع واقعته وأخص من ذلك علم الأسماء والنعوت الخاصة وأخص منه علم الذات.

وذكر بعض العارفين أن من العلوم ما لا يعلمه إلا النبي، واستدل له بقوله صلّى الله عليه وسلّم في حديث المعراج كما ذكره القسطلاني في مواهبه وغيره «وسألني ربي فلم أستطع أن أجيبه فوضع يده بين كتفي فوجدت بردها فأورثني علم الأولين والآخرين وعلمني علوما شتى ثم أخذ علي كتمانه إذ علم أنه لا يقدر على حمله أحد غيري وعلم خيرني فيه وعلمني القرآن فكان جبريل عليه السّلام يذكرني به وعلم أمرني بتبليغه إلى العام والخاص من أمتي»

انتهى، ولله تعالى علم استأثر به عز وجل لم يطلع عليه أحدا من خلقه قالَ لَهُ مُوسى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً قاله عن ابتلاء إلهي كما قدمنا، وقال فارس كما في أسرار القرآن: إن موسى عليه السّلام كان أعلم من الخضر فيما أخذ عن الله تعالى والخضر كان أعلم من موسى فيما وقع إلى موسى عليه السّلام، وقال أيضا: إن موسى كان باقيا بالحق والخضر كان فانيا بالحق قالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلى ما لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً قيل: علم الخضر أن موسى عليه السّلام أكرم الخلق على الله تعالى في زمانه وأنه ذو حدة عظيمة ففزع من صحبته لئلا يقع منه معه ما لا يليق بشأنه.

وقال بعضهم: آيسه من نفسه لئلا يشغله صحبته عن صحبة الحق قال: سَتَجِدُنِي إِنْ شاءَ اللَّهُ صابِراً وَلا أَعْصِي لَكَ أَمْراً قال بعضهم: لو قال كما قال الذبيح عليه السّلام: سَتَجِدُنِي إِنْ شاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ لوفق للصبر كما وفق الذبيح، والفرق أن كلام الذبيح أظهر في الالتجاء وكسر النفس حيث علق بمشيئة الله تعالى وجدانه واحدا من جماعة متصفين بالصبر ولا كذلك كلام موسى عليه السّلام فَانْطَلَقا حَتَّى إِذا أَتَيا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَما أَهْلَها سلكا طريق السؤال الذي يتعلق بذل النفس في الطريقة وهو لا ينافي التوكل وكذا الكسب قالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً كأنه عليه السّلام أراد دفع ما أحوجهما إلى السؤال من أولئك اللئام وفيه نظر إلى الأسباب وهو من أحوال الكاملين كما مر في حكاية الحسن البصري وحبيب، ففي هذا إشارة إلى أنه أكمل من الخضر عليهما السّلام قالَ هذا فِراقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ أي حسبما أردت، وقال

النصرابادي: لما علم الخضر بلوغ موسى إلى منتهى التأديب وقصور علمه عن علمه قال ذلك لئلا يسأله موسى بعد عن علم أو حال فيفتضح.

وقيل: خاف أن يسأله عن أسرار العلوم الربانية الصفاتية الذاتية فيعجز عن جوابه فقال ما قال وَأَمَّا الْغُلامُ فَكانَ أَبَواهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينا أَنْ يُرْهِقَهُما طُغْياناً وَكُفْراً قيل: كان حسن الوجه جدا وكان محبوبا في الغاية لوالديه فخشي فتنتهما به، والآية من المشكل ظاهرا لأنه إن كان قد قدر الله تعالى عليهما الكفر فلا ينفعهما قتل الولد وإن لم يكن قدر سبحانه ذلك فلا يضرهما بقاؤه، وأجيب بأن المقدر بقاؤهما على الإيمان إن قتل وقتله ليبقيا على ذلك.

وقيل إن المقدر قد يغير ولا يلزم من ذلك سوى التغير في تعلق صفته تعالى لا في الصفة نفسها ليلزم التغير فيه عز وجل، وقد تقدم الكلام في ذلك عند قوله تعالى: يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ [الرعد: ٩٣] .

واستشكل أيضا بأن المحذور يزول بتوفيقه للإيمان فما الحاجة إلى القتل، وأجيب بأن الظاهر أنه غير مستعد لذلك فهو مناف للحكمة وكأن الخضر عليه السّلام رأى فيما قال نوع مناقشة فتخلص من ذلك بقوله: وَما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي أي بل فعلته بأمر الله عز وجل ولا يسأل سبحانه عما أمر وفعل ولعل قوله لموسى عليه السّلام ما قال حين نقر العصفور في البحر سد لباب المناقشة فيما أمر الله تعالى شأنه، ولعل علم مثل هذه المسائل من العلم الذي استأثر الله سبحانه به وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِما شاءَ [البقرة: ٢٥٥] وأول بعضهم مجمع البحرين بمجمع ولاية الشيخ وولاية المريد والصخرة بالنفس والحوت بالقلب المملح بملح حب الدنيا وزينتها والسفينة بالشريعة وخرقها بهدم الناموس في الظاهر مع الصلاح في الباطن وإغراق أهلها بإيقاعهم في بحار الضلال والغلام بالنفس الأمارة وقتله بذبحه بسيف الرياضة والقرية بالجسد وأهلها بالقوى الإنسانية من الحواس واستطعامهم بطلب أفاعيلها التي تختص بها وإباء الضيافة بمنعها إعطاء خواصها كما ينبغي لكلالها وضعفها والجدار بالتعلق الحائل بين

النفس الناطقة وعالم المجردات وإرادة الانقضاض بمشارفة قطع العلائق وإقامته بتقوية البدن والرفق بالقوى والحواس ومشيئة اتخاذ الأجر بمشيئة الصبر على شدة الرياضة لنيل الكشوف وإفاضة الأنوار والمساكين بالعوام والبحر الذي يعملون فيه ببحر الدنيا والملك بالشيطان والسفن التي يغصبها العبادات الخالية عن الانكسار والذل والخشوع والأبوين المؤمنين بالقلب والروح والبدل الخير بالنفس المطمئنة والملهمة والكنز بالكمالات النظرية والعلمية والأب الصالح بالعقل المفارق الذي كمالاته بالفعل وبلوغ الأشد بوصولهما بتربية الشيخ وإرشاده إلى المرتبة الكاملة وهذا ما اختاره النيسابوري، واختار غيره تأويلا آخر هو أدهي منه، هذا والله تعالى الموفق للصواب وإليه المرجع والمآب وَيَسْئَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ كان السؤال على وجه الامتحان والسائلون في المشهور قريش بتلقين اليهود، وقيل: اليهود أنفسهم وروي ذلك عن السدي، وأكثر الآثار تدل على أن الآية نزلت بعد سؤالهم فالتعبير بصيغة الاستقبال لاستحضار الصورة الماضية لما أن في سؤالهم على ذلك الوجه مع مشاهدتهم من أمره صلّى الله عليه وسلّم ما شاهدوا نوع غرابة، وقيل: للدلالة على استمرارهم على السؤال إلى ورود الجواب، وبعض الآثار يدل على أن الآية نزلت قبل، فعن عقبة بن عامر قال: إن نفرا من أهل الكتاب جاؤوا بالصحف أو الكتب فقالوا لي: استأذن لنا على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لندخل عليه فانصرفت إليه عليه الصلاة والسّلام فأخبرته بمكانهم فقال صلّى الله عليه وسلّم: ما لي ولهم يسألونني عما لا أعلم إنما أنا عبد لا علم لي إلا ما علمني ربي ثم قال: ائتني بوضوء أتوضأ به فأتيته فتوضأ ثم قام إلى مسجد في بيته فركع ركعتين فانصرف حتى بدا السرور في وجهه ثم قال: اذهب فأدخلهم ومن وجدت بالباب من أصحابي فأدخلتهم فلما رآهم النبي صلّى الله عليه وسلّم قال: إن شئتم أخبرتكم بما سألتموني عنه وإن شئتم غير ذلك فافعلوا، والجمهور على الأول ولم تثبت صحة هذا الخبر.

Ayat 82: Al-Alusi memberi penafsirannya sebagai berikut: *wa ammâ al-jidâr*... yang dimaksud *al-jidâr* di sini menurut Al-Alusi ialah

al-ma'hûd (yang sudah diketahui, sebagaimana penjelasan di atas); redaksi ayat selanjutnya: *fa-kâna li-ghulâmayni...* Menurut Al-Alusi, dua anak ini bernama Ashram dan Shuraim; *yatîmayni...* dua anak kecil (*shaghîrayn*) yang ditinggal mati kedua orang tuanya.[118] Selanjutnya, redaksi ayat: *fî al-madînah,* yang dimaksud adalah desa (*qaryah*). Menurut Al-Alusi, dipakainya kata *al-madînah* (secara harfiah artinya kota, penulis) barangkali berfungsi untuk menampakkan aspek bilangan dengan menghitung apa yang ada pada dua anak yatim tadi dan sekaligus jumlah warga desa tersebut, termasuk kedua orang tua anak yatim yang saleh.

Masih terkait dengan penafsiran ayat di atas, selanjutnya redaksi ayat: *wa kâna taḥtahû kanzun lahumâ...* Yang dimaksud di sini menurut Al-Alusi ialah: harta karun berupa emas dan perak (*mal madfun min dzahab wa fidhdhah*) sebagaimana diriwayatkan oleh Al-Bukhari di dalam kitab *Târîkh*-nya.[119] Selanjutnya, *wa kâna abûhumâ shâliḥan...* Menurut Al-Alusi, kata *abb* di sini adalah ayah kandung kedua anak yatim yang paling dekat (*al-aqrab*) yang bernama Kasyah dan ibunya bernama Dahna; namun ada juga pendapat yang mengatakan bahwa kedua anak yatim tadi adalah dari ayah yang ke sepuluh (*kâna al-abb al-'asyîr*); Ja'far as-Shadiq berpendapat, kedua anak yatim tadi adalah dari ayah yang ke tujuh (*kâna al-abb as-sabi'*).[120] Selanjutnya, redaksi ayat: *fa-arâda rabbuka,* hemat Al-Alusi, *rabbuka* adalah *malikuka* (Maha Rajamu), *wa mudabbiru umûrika* (Maha Mengatur urusanmu). Selanjutnya, redaksi ayat: *an yablugha asyuddahumâ,* hemat Al-Alusi, yang dimaksud adalah sampai akil balig (*al-ḥilm*) dan sempurna pikirannya (*kamal ar-ra'y*). Selanjutnya, *wa yastakhrija kanzahumâ...* Al-Alusi menafsiri, *kanz* (harta simpanan) ada di bawah tembok (*jidâr*). Di sini, Khadhir berucap: "Seandainya aku tidak mendirikan tembok maka tembok tersebut pasti akan runtuh dan harta pusaka (*al-kanz*) akan tampak dari bawahnya sebelum kedua

[118] Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Juz 16. hlm. 11
[119] Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Juz 16. hlm. 12
[120] Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Juz 16. hlm. 13

anak yatim tersebut mampu menjaga dan mengelolanya untuk mereka". Al-Alusi juga mengutip pendapat para ulama (meski tidak ada yang disebutkan identitasnya karena hanya memakai istilah *dzakaru* saja): Menurut para ulama, kedua anak yatim tadi tidak tahu akan keberadaan harta pusaka (*al-kanz*) meski keduanya sebenarnya mendapat wasiat, namun wasiat tersebut hilang, sedangkan tembok (*jidâr*) benar-benar tinggi; seandainya jatuh atau roboh maka harta pusaka akan sia-sia belaka, karena itulah Khadhir mendirikannya kembali. Masih terkait dengan ayat di atas: *rahmatan min rabbika...* Al-Alusi menegaskan: rahmat itu jelas sudah dari Allah (*kânat ar-rahmah min ar-rabb*). Selanjutnya, *wa ma fa'altuhû 'an amri...* Al-Alusi menafsirkan kata *amri* dengan *'an ra'yi wa ijtihâdî* (pendapat dan ijtihadku, Khadhir). Maksudnya, apa yang aku (Khadhir) lakukan bukanlah dari pendapat dan ijtihadnya sendiri, melainkan dari Allah SWT.[121] Selanjutnya, kata *dzâlika...* Al-Alusi menjelaskan posisi kata ini secara lingusitik di mana ia merupakan isyarat terhadap apa yang telah disebutkan terdahulu dari akibat-akibat yang tersusun (*al-'awâqib al-manzhûmah*) di dalam proses penjelasan (*fî salak al-bayân*); di dalam kata tersebut (*dzâlik*) juga terkandung arti jauh (*al-bu'd*) untuk mengingatkan akan jauhnya derajat dalam hal keagungan dan kemuliaan (*bi-bu'di darajâtihi fî al-fakhamah*). Selanjutnya, redaksi ayat: *ta'wîlu mâ lam tasthi'...* Di sini Al-Alusi menjelaskan relasi (hubungan) antara aspek bahasa dengan kondisi Musa. Maksudnya, kata *tasthi'* pada ayat di atas asalnya adalah kata *istathâ'a* mengikuti *wazan* (timbangan) *istaf'ala*. Huruf *ta'* dibuang dengan tujuan atau fungsi untuk meringankan (*takhfifan*) dalam pelafalan. Hal ini merupakan isyarat bahwa Musa merasa ringan lantaran beliau sudah menerima penjelasan dari Khadhir. Selanjutnya, redaksi ayat: *'alayhi shabran...* Menurut Al-Alusi, *shabr* dalam konteks ini ialah sabar

[121] Menurut Quraish Shihab, pernyataan Khadhir ini adalah bentuk ketegasan untuk menampik kemungkinan dugaan melanggar agama Allah. Lihat M. Quraish Shihab, ***Al-Lubab; Makna, Tujuan, dan Pelajaran dari Surah-surah Al-Qur'an,*** (Tangerang: Lentera Hati, 2012), hlm. 316.

terhadap hal-hal yang sudah dilihat oleh Musa; bisa juga dipahami sebagai isyarat pada penjelasan itu senditi sehingga takwil dimaknai sebagai sesuatu yang sudah masyhur (terkenal). Di atas semua itu, ini semua merupakan ringkasan atau ikhtisar (*fadzlakah*) terhadap apa yang telah terjadi.[122][]

122 Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî*, Juz 16. hlm.14.

BAB IV

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

A. Dinamika Penafsiran Ayat-ayat Kisah Musa dan Khadhir Tinjauan Teori Pra-Pemahaman Hermeneutika Hans-Georg Gadamer

1. Analisis Historis Penafsiran Ayat-ayat Kisah Musa dan Khadhir dalam Kitab Tafsir *Al-Miqbâs min Tafsîr Ibnu 'Abbâs*

Di masa kanak-kanak, Ibn 'Abbâs banyak memperoleh pendidikan di rumah Nabi Muhammad saw. Tidak hanya itu, bersama Rasulullah ia juga sering menyaksikan berbagai peristiwa turunnya sebagian ayat al-Qur'an. Bahkan setelah Nabi wafat, proses menuntut ilmu ia lanjutkan kepada para sahabat besar, di antaranya 'Umar ibn Khatthâb (561-644 M), 'Alî ibn Abî Thâlib (603-661 M), Mu'âz ibn Jabbâl (20 – 18 SH/603 – 639 M), dan Abû Dzâr al-Gifari (w. 32 H). dari para sahabat ia banyak memperoleh pengetahuan tentang tempat-tempat dan

sebab-sebab turunnya al-Qur'an serta sejarah perundang-undangan Islam. Selain itu ia juga mempunyai pengetahuan yang luas tentang aspek-aspek bahasa Arab. Pengetahuannya yang mumpuni dalam bahasa dan sastra Arab kuno menjadikannya sering menyitir syair-syair Arab untuk menjelaskan lafal al-Qur'an.[1]

Sebelum Islam datang, syair mempunyai peran yang sangat penting dalam masyarakat Arab, yaitu sebagai alat komunikasi baik dalam kondisi damai maupun perang. Selain itu, syair dijadikan masyarakat Arab sebagai ekspresi untuk membanggakan keunggulan-keunggulan yang mereka miliki.

Jika zaman sekarang ini pasar hanya berfungsi sebagai tempat jual beli, berbeda dengan fungsi pasar di masa Jahiliah. Pasar menjadi gelanggang untuk perlombaan, seperti lomba pidato, lomba puisi dan syaiir. Pesertanya cukup banyak, mereka datang datang dari berbagai penjuru di jazirah Arab. Pemenang dari lomba tersebut akan mendapatkan penghargaan, sanjungan dan penghormatan yang luar biasa dari masyarakat Arab. Bentuk penghargaan itu adalah dengan cara menggantungkan teks dari pemenang lomba di dinding kakbah. Penyairnya pun akan mendapat julukan *ashâbu al-mu'allaqât.*[2]

Dalam kitab *Târikh al-'Adâb,* Ahmad Husain menjelaskan bahwa ketandusan padang pasir, kekasaran dan kepahitan hidup, kemerdekaan berpikir dan kesederhanaan membentuk karakter syair jahili yang berciri khas jujur dalam mengungkapkan dan menggambarkan perasaan hati.[3]

Sedangkan menurut Hasan Syadzili, Syair Jahili diklasifikasikan mejadi tiga kelebihan. *Pertama,* di bidang lafadz; syair Jahili mempunyai kata-kata yang fasih dan murni dari pengaruh luar, sebab

---

[1] Ignaz Goldziher, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmi,* terj. M. Alaika Salamullah, dkk., *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern,* cet. III, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006, hlm. 88.

[2] Qowaid, *Al-Qur'an dan Tantangan Zaman: Memahmai Keadaan Bangsa Arab Menjelang Kedatangan Islam*, Yogyakarta: Seminar Nasional UII, 1985, hlm. 2.

[3] Muhammad Husain az-Ziyat, *Târikh al-'Adabi al-'Arâbi,* Kairo: Dâr al-Nahdhah, t.t., hlm. 28.

masyarakat Arab saat itu belum bercampur dengan bangsa lain. Kata-kata tersebut murni dari kiasan yang dibuat-buat. Lafadz dari syair Arab juga ringkas, sehingga mereka mampu mengungkapkan ide-ide yang luas dengan kata-kata yang ringkat tapi padat. *Kedua*, di bidang makna, syair jahili mempunyai makna yang jelas, tidak berbelit-belit dan tidak berfilsafat. Makna yang terkandung di dalamnya merupakan gambaran dari kehidupan yang tradisional. *Ketiga,* di bidang imajinasi syair Arab menunjukkan ketelitian dan ke dalaman pandagan orang Arab. Mereka mampu mengumpamakan dengan kata-kata kiasan sebagai penampilan dari lingkungan primitif.[4] Begitu melekatnya syair dalam budaya Arab menjadikan syair ini tidak mudah luntur meskipun Islam datang.

Pada masa Rasulullah, dampak perubahan peradaban yang paling signifikan adalah perubahan tatanan sosial yang merupakan perubahan mendasar dari masa amoral menuju moralitas yang beradab. Ahmad al-Husairy menyatakan bahwa peradaban pada masa Nabi dilandaskan dengan asas-asas yang diciptakan sendiri oleh Nabi Muhammad di bawah bimbingan wahyu.[5] Berikut ini garis besar perubahan peradaban di masa Rasulullah ketika di Madinah:

Pertama, pembangunan *ukhuwah Islâmiyyah* dengan mempersaudarakan kaum Muhajirin dan Anshor menjadian umat Islam lebih kuat dibandingkan persaudaraan berdasarkan keuturunan. Kaum Anshor yang sebelumnya terdiri dari suku Aus dan Khazraj saling bermusuhan bisa dirubah dengan ukhwah yang berasaskan iman di bawah risalah Nabi Muhammad.[6]

Persaudaraan kaum Muhajirin dan Anshar tidak lepas dari kecerdasan beliau dalam melenyapkan ikatan kesukuan (*tribalisme*). Sedangkan eksistensi kabilah sebagai bagian dari sunnatullah dan fitrah penciptaan manusia tetap ada dan tidak dihapus. Justru

4 Hasan Syadzili, dkk., *Al-'Adabu Nushûshuhu wa Târikhuhu,* hlm. 77-78.

5 Dedi Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam,* Bandung: Pustaka Setia, 2016, hlm. 63.

6 Ahmad al-Usairy, *Sejarah Islam (Sejak Zaman Nabi Adam hingga Abad XX),*terj. Samson Rahman, Jakarta: Akbar Media, 2013, hlm. 105.

paham kesukuan yang sempit dan picik serta primordialisme, *ta'asub jahîliyyah* yang mengklaim sukunya paling unggul, super, mulia, paling baik dan berkualitas itulah yang dihapus.[7]

Kedua, adanya perjanjian antara muslim dengan non-muslim. Perjanjian tersebut disepakati dalam bentuk piagam atau "Konstitusi Madinah" atau juga dikenal dengan nama Piagam Madinah. Konstitusi ini dikenal dan diakui sebagai konstitusi tertulis pertama dalam sejarah.[8] Tujuan dari perjanjian ini adalah terjaminnya sebuah keamanan dan kedamaian, melahirkan suasana harmonis dan kondusif, saling membantu dan toleransi di antara golongan tersebut.[9]

Ketiga, peletakan dasar-dasar politik, ekonomi, dan sosial. Rasulullah menentukan dasar-dasar yang kuat bagi pertumbuhan, pembinaan dan pengembangan masyarakat yang baru itu. pada periode ini, wahyu yang turun lebih banyak ditunjukkan untuk pembinaan hukum, kemudian beliau melaksanakan serta memberikan penjelasan dan contoh-contoh penerapannya secara riil dalam praktik kehidupan.[10]

Dalam perjalanan hidupnya, meskipun masih muda ia sering berdialog dengan Rasulullah[11]. Kedekatannya dengan Rasulullah tentu mempunyai pengaruh besar terhadap dirinya. Seiring dengan berkembangnya Islam, ada dua unsur penting yang dibangun Rasulullah sejak Hijrah hingga meninggalnya beliau. *Pertama,* menciptakan masyarakat Islami, menyebarkan dakwah Islam dan mendidik para pejuang. Untuk mewujudkan ini Nabi saw. mencurahkan kemampuannya untuk membangun individu setelah masuk Islam dengan dua langkah yang paralel: mneyucikan pribadi muslim dari seluruh keburukan dan dosa yang dulu merajalela dan

[7] Faisal Ismail, *Sejarah dan Kebudyaan Islam Periode Klasik (Abad VII-XIII)*, Yogyakarta: IRCiSoD,2017, hlm. 16.

[8] Faisal Ismail, *Sejarah dan Kebudyaan Islam Periode Klasik (Abad VII-XIII)*, hlm. 163.

[9] Ahmad al-Usairy, *Sejarah Islam.*. hlm. 166.

[10] Faisal Ismail, *Sejarah dan Kebudyaan Islam Periode Klasik*…hlm. 161.

[11] Muhammad Husain adz-Dzahabi, *Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Juz I, Kairo: Dâr al-Hâdits, 2005, hlm. 61.

disukai nafsu manusia serta berusaha agar pribadi muslim mmeiliki sifat yang paling mulia dan watak paling bersih, yaitu dengan amal shaleh dan mendorong mereka memiliki dan mengikutinya. Pengaruh Nabi saw. demikian besar pada kaum muslimin. Mereka memandang beliau beliau memiliki kemampuan yang sempurna dan bisa menjadi teladan tertinggi. Generasi sahabat tampil sebagai generasi yang lengkap[12]. Dalam hal ini, tentu Ibn 'Abbâs adalah salah satu sahabat yang mendapat bimbingan langsung dari Rasulullah.

Unsur yang ke dua yaitu menjaga masyarakat itu dan melindunginya. Nabi saw. mempersiapkan para sahabat untuk menjaga masyarakat muslim dari semua gangguan ataupun musuh. Sejarah dengan jelas menyebutkan bahwa masa perdamaian merupakan masa paling subur bagi tersebarnya Islam. Para ahli sejarah melihat bahwa yang masuk Islam dalam kurun waktu dua tahun sejak perjanjian Hudaibiyah lebih banyak dibandingkan waktu dua puluh tahun sebelumnya.[13] Semua peristiwa yang dialami Ibn 'Abbâs akan berpengaruh besar pada dirinya meskipun saat itu ia masih kecil.

Kedekatannya Ibn 'Abbâs dengan Rasulullah dan para sahabat besar menjadikannya sosok sahabat yang memiliki ilmu yang luas, Ahli fiqih, dan imam tafsir. Ia belajar kepada para sahabat Rasul pertama tentang suatu perkara yang tidak ia pelajari secara langsung dari Rasulullah.[14] Beberapa gelar telah disandangnya, yaitu *Turjûman al-Qur'ân* (penafsir al-Qur'an)*, Habrul Ummah* (guru umat), dan *Râis al-Mufassirîn* (Pemimpin para mufassir).[15] Semua julukan tersebut adalah wujud pengakuan umat atas ilmu yang melimpah, ijtihadnya yang agung, dan ma'rifatnya terhadap makna-makna yang terkandung di dalam al-Qur'an di samping akhlaknya yang

[12] Tim Penyusun Dâr al-'Âlim, *Atlas Sejarah Islam,* Jakarta: Kaysa Media, 2011, hlm. 9.

[13] Tim Penyusun Dâr al-'Âlim, *Atlas Sejarah Islam,…* hlm. 10.

[14] Muhammad Khalid, *Man Around the Messenger,* terj. M. Arfi Hatim: *Para Sahabat yang Akrab dalam Kehidupan Rasulullah,* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000, hlm. 581.

[15] 'Manna' al-Qaththan, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân,* terj. Ainur Rafiq El-Mazni, Pengantar Studi Ulum al-Qur'an, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006, hlm. 474.

mulia. Ia juga menjadi sandaran oleh para sahabat dalam hal tafsir maupun fatwa. Umar bin Khatthâb adalah di antara para sahabat yang mengakui kemampuan Ibn 'Abbâs.[16]

Para sahabat Nabi saw. tidak mendapati kesulitan yang berat untuk mengetahui tafsir dari ayat-ayat al-Qur'an. Ada tiga hal yang melatarbelakanginya: pertama, mereka pernah hidup bersama Rasulullah, secara langsung mereka menerima al-Qur'an dan mengetahui tafsirnya dari Rasulullah. Kedua, mereka menyaksikan secara langsung turunnya dan sebab turunnya ayat al-Qur'an.

Ketiga, al-Qur'an diturunkan dengan bahasa mereka yaitu bahasa Arab. Meskipun demikian, tidak semua ayat al-Qur'an mampu difahami oleh para sahabat. Sebab tidak semua ayat al-Qur'an ditafsirkan oleh Nabi Muhammad hingga beliau wafat.

Persoalan bahasa juga menjadi kendala meskipun tidak semuanya, karena tidak semua bahasa Arab yang digunakan dalam al-Qur'an diketahui maknanya oleh para sahabat. Dalam suatu negara tidak semua kata dari bahasa yang digunakan oleh negara itu diketahui oleh warga negaranya. Namun al-Qur'an sebagai sumber utama syari'at Islam harus difahami dan diamalkan serta harus mampu memberi solusi terhadap persoalan kehidupan yang semakin kompleks seiring dengan berkembangnya umat Islam saat itu.

Maka di masa sahabat terdapat empat sumber penafsiran, yaitu: 1) penafsiran dengan al-Qur'an. 2) penafsiran dengan hadis. 3) penafsiran dengan *ra'yu* (pendapat sahabat). 4) penafsiran dengan keterangan dari *ahl al-kitâb* yang biasa disebut dengan keterangan dari *isrâiliyyat.*[17] Selain empat sumber tersebut, Ibn 'Abbâs juga menggunakan Sya'ir *Jâhili* sebagai sumber penafsiran.

Dari penjelasan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa

[16] Muhammad Sa'id al-Mursi, *Tokoh-tokoh Islam Sepanjang Sejarah,* terj. Khoirul Amru Harahap, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007, hlm. 115.

[17] M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an,* cet. XV, Jakarta: Bulan Bintang, 1994, hlm. 209.

pengetahuannya yang mumpuni dalam bahasa dan sastra Arab kuno menjadikannya sering menyitir syair-syair Arab untuk menjelaskan lafal al-Qur'an menjadi fase pra-struktur pemahamannya dalam penafsiran al-Qur'an. Selanjutnya, kedekatan Ibn 'Abbâs dengan Rasulullah dan usahanya untuk menggali ilmu dari para sahabat pertama Rasul memuat implikasi hermeneutis terjadinya *fusion of horizon* (peleburan cakrawala). Ibn 'Abbâs secara dialektis mampu menangkap pengalaman hermeneutis hingga melahirkan penafsiran dalam bentuk riwayat-riwayat yang dihimpun oleh Majd al-Dîn Abû Thâhir al-Shairazi al-Fairuzabadi dengan nama kitab Tafsir *Al-Miqbâs min Tafsîr Ibnu 'Abbâs*.

Sebagaimana telah dipaparkan dalam bab ketiga, bahwa ada 3 faktor yang menjadikan Ibn 'Abbâs memiliki keunggulan di bidang tafsir melebihi shahabat-shahabat senior, di antaranya:

1. Doa Baginda Rasulullah SAW. Nabi pernah berdoa khusus untuk Ibn 'Abbâs: *Allahumma 'allimhu al-kitâba wa al-hikmata*; ya Allah, ajari dia (Ibn 'Abbâs) pemahaman terhadap al-Qur'an dan hikmah. Dalam riwayat lain, Nabi berdoa: *Allahumma faqqihhu fî ad-dîn wa 'allimhu at-ta'wîl*; ya Allah, berilah dia (Ibn 'Abbâs) pemahaman terhadap agama dan ajari juga dia takwil.[18]
2. Ibn 'Abbâs dibesarkan di rumah kenabian (*bait al-nubuwwah*), selalu berada di samping Rasulullah, menyimak banyak ilmu dari Baginda Nabi, menyaksikan banyak peristiwa dan kejadian di mana di dalamnya turun ayat-ayat al-Qur'an.[19]
3. Senantiasa berada di antara para sahabat yang senior setelah wafatnya baginda Rasulullah SAW.[20]

Lebih dari itu, Ibn 'Abbâs ternyata seorang pribadi yang inklusif; dia akan mengambil ilmu dari mana pun selama itu benar adanya.

[18] Al-Dzahabi, *At-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* hlm. 52. Namun demikian, hemat adz-Dzahabi, patut digarisbawahi bahwa Ibn Abbas tidak bertanya kepada Ahl Al-Kitab perihal akidah atau yang terkait dengan ushuluddin atau cabang-cabangnya; ibn Abbas hanya bertanya kepada Ahl al-Kitab perihal sebagian dari cerita dan informasi masa lalu. Al-Dzahabi, *At-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* hlm., hlm. 65.

[19] Al-Dzahabi, *At-Tafsîr wa al-Mufassirûn*… hlm. 52.

[20] Al-Dzahabi, *At-Tafsîr wa al-Mufassirûn...*, hlm. 52

Contohnya, Ibn 'Abbâs mengambil atau merujuk pada pendapatnya *Ahl al-Kitâb* selama masih bersesuaian dengan al-Qur'an. Memang tidak banyak rujukan diambil Ibn 'Abbâs dari Ahl al-Kitab, lantaran dia sangat selektif dengan cara mencocokkannya dengan al-Qur'an. Jika pendapat *Ahl al-Kitâb* tadi tidak sesuai dengan al-Qur'an dan bertentangan dengan syariat Islam maka Ibn 'Abbâs tidak akan mengambil atau merujuknya.[21]

Keteguhan penafsiran Ibn Abbas untuk selalu berlandaskan pada al-Qur'an, hadis, *ra'yu* (pendapat sahabat), penguasaannya terhadap makna al-Qur'an, dan keterangan *Ahl al-Kitâb* yang sesuai dengan syari'at, kedekatannya dengan Rasulullah saw., serta mengalami perubahan tatanan sosial yang merupakan perubahan mendasar dari masa amoral menuju moralitas yang beradab, menjadi indikator bahwa karakter penafsirannya lebih condong pada penafsiran syari'at (eksoteris) dari pada hakikat (esoteric). Sebagaimana yang beliau tunjukkan dalam penafsiran ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir berikut ini:

1. Penafsirannya pada surat al-Kahfi ayat 65, *wa 'allamahu min ladunnâ 'ilman*, ilmu dalam ayat ini menurut Ibn Abbas ditafsirkan sebagai *'ilm al-kawâin*, yaitu ilmu tentang alam semesta. Dalam ayat ini Ibn 'Abbas justru sama sekali tidak menyinggung masalah ilmu *ladunni* yang biasa dibahas dari sudut pandang esoteris sebagaimana ditafsirkan oleh al-Qusyairi dan al-Alusi.
2. Penafsiran pada ayat 66, *antu'allimani mimmâ 'ullimta rusydan*. Kata *rusyd* dalam ayat ini ditafsirkan oleh Ibn 'Abbas sebagai *shawâban wa hudan* (kebenaran dan petunjuk). Dalam penafsiran ini ibn 'Abbas secara ringkas menunjukkan bahwa menuntut ilmu itu bertujuan untuk mencari kebenaran dan petunjuk. Beliau tidak bertele-tele menafsirkan ayat ini secara esoteris mengenai dari mana ilmu yang diperoleh Khadhir.
3. Penafsiran pada ayat 80 yang menceritakan penjelasan Khadhir

[21] Al-Dzahabi, *At-Tafsîr wa al-Mufassirûn*… hlm. 54.

terhadap perilakunya membunuh seorang anak, *thughyânan wa kufran* (durhaka dan kufur) dalam ayat ini ditafsirkan dengan sang anak tersebut akan melakukan perbuatan melampaui batas, juga kekufuran dan kemaksiatan dengan cara bersumpah palsu. Sangat jelas perbuatan tersebut dilarang oleh syari'at.

Ibn Abbas juga menjadikan syiir Jahili sebagai rujukan ketika bertemu dengan kata atau kalimat yang asing (*gharîb*) dalam al-Qur'an. Hal ini juga diikuti oleh Umar ibn Khattab. Dalam sebuah kesempatan sahabat Umar pernah bertanya tentang arti kata *takhawwuf.* Lalu seorang tua (syaikh) dari suku Hudzail berdiri dan menjawab: "Ini bahasa kami," ujarnya, "*takhawwuf* artinya *tanaqqush*," tambah orang tua tadi.[22] Arti *tanaqqush* sendiri ialah: mengambil sedikit atau mengurangi.[23] Umar ibn Khattab pun berkata, "Silakan ambil diwan (kumpulan syair) kalian maka kalian tidak akan tersesat. Para sahabat pun bertanya: Apa diwan kami? Jawab Umar: Syair Jahiliyah, karena di dalamnya ada tafsir/penjelasan terhadap kitab kalian (al-Qur'an) juga terdapat makna-makna ucapan kalian".[24]

Semua penjelasan di atas menjadi *bilding* atau pembentukan jalan pikir yang sangat berpengaruh dan hasilnya adalah terbentuknya seorang pribadi bernama Ibn 'Abbâs yang sangat disegani dan dihormati karena keluasan dan kedalamannya ilmunya.

2. Analisis Historis Penafsiran Ayat-ayat Kisah Musa dan Khadhir dalam Kitab Tafsir *Latâif al-Isyârât*

Dari biografi Qusyairi yang sudah dijelaskan pada bab sebelumnya, sangat jelas bahwa kitab tafsir *Latâif al-Isyârât* sangat terpengaruh oleh guru-gurunya. Dari sekian banyak guru, Abu Ali al-Hasan bin Ali al-Naisaburi al-Daqaq (w. 1023 H/412 M) adalah guru yang paling berpengaruh dan berkontribusi besar dalam pada karya-karya Qusyairi.

22 Al-Dzahabi, *At-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, hlm. 57.
23 Lihat A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, hlm. 1455.
24 Al-Dzahabi, *At-Tafsîr wa al-Mufassirûn…*, hlm.57.

Al-Daqaq adalah sosok guru yang mempunyai ketakwaan yang tinggi karena setiap perkataannya terkesan selalu mengajak kembali kepada Allah swt.[25] sehingga sangat mempengaruhi kepribadian Qusyairi, bahkan pengaruh itu sampai pada mazhab fiqih dan kalam Qusyairi juga mengikuti jejak gurunya.[26] Faktor latar belakang inilah yang menjadikan Qusyairi menjadi sosok yang sangat membela mazhabnya.[27]

Secara historis, kelahiran Imam Qusyairi berada pada masa Abbasyiah III yang saat itu dikuasai oleh kaum Buwaihi sejak 334 H-447 H.[28] Saat itu Baghdad sedang mengalami kekacauan politik akibat dari perebutan jabatan Amir al-Umara antara wazir dan komandan militer. Kaum Buwaihi yang tinggal di wilayah Ahwaz dimintai bantuan oleh pihak militer dalam perebutan jabatan itu. akhir dari perebutan jabatan itu dimenangkan oleh kaum Buwaihi atas Turki. Mereka dipuji-puji oleh khalifah, diberi gelar kehormatan dan jabatan. Peristiwa inilah yang mengantarkan kaum Buwaihi mendapatkan posisi dalam pemerintahan. Tidak lama kemudian setelah posisinya di pemerintahan kuat, kaum Buwaihi memindahkan kekuasaannya dari Shiraz ke Baghdad lalu mengusir kekuasaan militer Turki.[29]

Kemasyhuran al-Qusyairi sebagai seorang sufi dan cendekiawan mencapai puncaknya pada tahun 432 H/1040 M. Peralihan kekuasaan di kota Naisabur dari Dinasti Ghazwany ke generasi penerusnya Dinasti Saljuk. Muncullah banyak masalah pada tahun 446 H/1054 M yang menggugah al-Qusyairi untuk menulis surat terbuka kepada para ulama di dunia Muslim. Dalam surat itu ia mengeluhkan gangguan dan penganiayaan yang dialami oleh kaum Asy'ari-Syafi'i.

---

[25] A.M. Halim, *Metodologi Tafsir: Kajian Metode Para Ahli Tafsir,* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003, hlm. 180.

[26] M.A. Al-Qusyairi, *Latâif al-Isyârah,* Jilid 1, Mesir: al-Hai'ah al-Misriyyah al-ammah li al-Kitab, 1977, hlm. 12.

[27] A. Bangun Nasution, *Akhlak Tasawuf: Pengalaman, Pemahaman dan Pengaplikasiannya,* Jakarta: Rajawali Press, 2013, hlm. 220.

[28] Qosim A. Ibrahim dan Muhammad A. Saleh, *Al-Mausû'ah al-Muyassarah fî al-Târikh al-Islâmi,* terj. Zainal Arifin, Jakarta: Zaman, 2014, hlm. 416.

[29] Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam 3,* Jakarta: Pustaka al-Husna, 1993, hlm. 182.

Selain itu, para fuqaha' Hambali yang mempunyai pengaruh dalam pemerintahan juga merasa iri terhadap kepopuleran al-Qusyairi.

Muncullah propaganda fitnah dengan memojokkan dan menyebarkan tuduhan-tuduhan dusta kepada orang-orang disekeliling al-Qusyairi. Banyak dari para muridnya yang termakan oleh proganda tersebut sehingga menjadikan murid-muridnya tercerai berai dan menjauh darinya. Cobaan yang dialami al-Qusyairi cukup berat, pengajian yang ia dirikan bubar, ia dicaci, dimaki, bahkan sampai diusir.[30]

Sampailah propaganda itu mempengaruhi penguasa Saljuk. Atas perintah al-Kunduri yaitu perdana menteri yang mendampingi penguasa Saljuk, aktifitas dakwah al-Qusyairi dicekal dan dia dipenjara secara paksa. Beruntungnya ada seorang tokoh bermazhab Syafi'I yang bernama Abu Sahl berhasil mengumpulkan masa yang sangat banyak dan memporak-porandakan penjara sehingga al-Qusyairi pun dibebaskan. Tidak berhenti sampai disini, pada puncaknya al-Qusyairi diusir dari Naisabur. Ia pun pindah ke Baghdad. Kedatanganannya di Baghdad disambut dengan baik khalifah Abbasyiah, yaitu al-Qaim bin Amrallah. Disana ia diminta untuk mengajar hadis di Istana. Ia tinggal di Baghdad kurang lebih 15 tahun, dari tahun 440 H-455 H.[31]

Setelah Tugrulbek jatuh dari kekuasaannya pada 445 H/ 1063 M dan kekhalifahan diambil alih oleh Abu Syuja' al-Qusyairi kembali ke Naisabur. Atas kepemimpinan Abu Syuja' para penganut mazhab Syafi'i kembali mendapatkan hak istimewa. Sedangkan perdana Menteri al-Kunduri dihukum mati dan digantikan oleh Nizam al-Muluk. Al-Qusyairi menghabiskan sisa umurnya di Naisabur, murid dan pengikut-pengikutnya pun kembali bertambah banyak.

Kesufian al-Qusyairi ia kembangkan dari al-Junaid dengan paduan terhadap keharmonisan antara sufisme dan syari'ah. Selain

[30] Abd al-Karim ibn Hawazin al-Qusyairi, *Risalah Sufi al-Qusyairi,* terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 9.

[31] Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Ensiklopedi Tasawuf,* (Bandung: Angkasa, 2008), hlm. 104-105.

itu ia juga intens dalam kajian keilmuan agama terutama hadis. Sejak tahun 437 H/ 1045 M dia berkutat dalam kajian hadits. Ia juga mengelola duwayrah sejenis khanaqah kecil di Naisabur. Disinilah dia melatih dan mengajarkan tasawuf kepada murid-muridnya dengan menggunakan karya-karyanya sendiri.[32]

Sebagai seorang yang masyhur dalam kesufian, al-Qusyairi juga dikenal sebagai mutakallim, hafidz, ahli hadis, ahli Bahasa dan sastra, pengarang dan penyair serta ahli kaligrafi. Kemasyhurannya sebagai seorang sufi tidak terlepas dari komitmen besarnya terhadap tasawuf. Karyanya pada kitab *al-Risâlah* mengajarkan tasawuf secara akurat dan komprehensif. Tetapi ia juga tidak segan-segan untuk melontarkan kritik kepada para usfi sezamannya atas praktik kesufian dengan cara berpakaian seperti orang miskin, sedangkan perilaku mereka bertentangan dengan mode pakaian yang dikenakan. Menurutnya kesehatan batin dengan berpegang teguh pada al-Qur'an dan Sunnah lebih utama dari pada pakaian lahiriah.[33]

Pembentukan tradisi dan sosial budaya dalam kehidupan Imam Qusyairi dipengaruhi oleh beberapa dinasti kekhalifahan. Diantaranya adalah:

Pertama, pada tahun 334 H-363 H dikuasai oleh Abu al-Qasim al-Fadhl al-Mu'ti. Pada masa pemerintahan pergolakan militer tidak pernah berhenti. Ia memrintahkan kepada para petinggi untuk membagi kekuasaan. Akibatnya justru negatif. Baghdad hancur, huru hara terjadi disetiap kota, pertikaian antar ras militer Daylam dan militer Turki terus belranjut. Al-Mu'ti pun mengasingkan diri pada tanggal 15 Zulqa'dah 363 H. Anehnya, tempat pengasingannya sama sekali tidak terlacak.

Kedua, pada tahun 363 H- 381 H dikuasai oleh Abu al-Fadhl Abdul Karim al-Thai. Perseturuan antara Ahl- al-Sunnah dan Syiah menciptakan kekacauan di Baghdad. Tidak hanya itu, terjadi juga

[32] Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Ensiklopedi Tasawuf,,* hlm. 105.
[33] Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Ensiklopedi Tasawuf,,* hlm. 105-106.

perebutan kekuasaan di Baghdad antara Bakhtiyar dan 'Adhud al-Dawlah dari keluarga Buwaihi yang dimenangkan oleh 'Adhud al-Dawlah pada tahun 366 H. Ia meninggal pada tahun 372 H. kekuasaannya digantikan oleh puteranya bernama Kalijar al-Marzaban. Perebutan kekuasaan antar saudara pun terjadi. Kalijar digantikan oleh Baha al-Dawlah Abi Nashr. Ia menangkap Khalifah Abdul Karim al-Thai, melengserkannya dari kekhalifahan dan merebut kekayaanya.

Ketiga, pada tahun 381 H-422 H kekhalifahan dipimpin oleh Abu al-Abbas Ahmad al-Qadiri. Sayangnya meskipun seorang khalifah, ia tidak mempunyai kewenangan apa pun. Tetapi ia dikenal sangat dermawan dan menulis sebuah buku beraliran ahl-al-Sunnah wa al-Jama'ah. Ia tutup usia pada tahun 422 H.

Keempat, pada tahun 422 H -467 H dikuasai oleh Abu Ja'far Abdullah al-Qaim. Pada masa kekhalifahan ini Baghdad dalam kondisi sangat terpuruk. Pertikaian antar kesultanan terjadi. Seorang Sultan dari Bani Buwaih meminta supaya khalifah memberinya gelar al-Malik al-Rahim. Sultan menolaknya, tetapi karena dipaksa akhirnya sultan memberikan gelar itu. Tetapi nasibnya tidak begitu baik, ia digulingkan oleh Thugril Beg al-Saljuqi. Inilah akhir kekuasaan Bani Buwaih pada masa dinasti Abbasiyyah.

Dari keterangan di atas dapat dilihat bahwa dinamika penafsiran ayat-ayat Kisah Musa dan Khadhir dalam Kitab Tafsir *Latâif al-Isyârât* dipengaruhi oleh dua faktor, pertama, faktor politik. Keteguhannya membela mazhab syafi'i yang pada puncaknya terjadi konflik antara dirinya dengan penguasa Saljuk. Sentiment mazhab dimana ideologi para penguasa saat itu sangat berpengaruh besar terhadap perkembangan pemikiran Islam. Berkembang atau tidaknya pemikiran keislaman tergantung dari sama atau tidak dengan ideologi agama penguasanya, sebagaimana terbukti pada kasus pencekalan Qusyairi meskipun saat itu beliau sudah termasuk ulama sufi yang disegani. Tetapi justru setelah kejadian ini al-Qusyairi semakin bersemangat untuk mengajarkan tasawuf kepada murid-

muridnya dengan menggunakan karya-karyanya sendiri.

Kedua, faktor geneologi keilmuan. Kesufian al-Qusyairi ia kembangkan dari al-Junaid dengan paduan terhadap keharmonisan antara sufisme dan syari'ah. Keunikan dalam penafsiran Qusyairi adalah meskipun interpretasi sufistiknya berbentuk ekspresi tasawuf akan tetapi tidak bertentangan dengan syari'at. Menurutnya pelaksanaan syari'at tanpa hakikat tidak akan diterima atau tertolak, begitu juga sebaliknya hakikat tanpa syari'at tidak akan menghasilkan apa-apa. Secara tersirat dari pernyataan itu Qusyairi tidak sepakat dengan parsialitas antara dimensi eksiterisk dan esoterik al-Qur'an.[34] Ia melakukan perpaduan antara pendekatan Bahasa (*linguistic*) dengan pendekatan *isyarah* (sufistik) untuk menemukan makna terdalam dari ayat-ayat al-Qur'an.[35] Seperti dalam penafsiran ayat-ayat tentang kisah Musa dan Khadhir berikut ini:

a) Penafsiran ayat ke 65 dari surat al-Kahfi, secara esoteris al-Qusyairi menafsirkan tentang panggilan Allah kepada manusia, menurutnya jika manusia dipanggil dengan *'abduhu* (hamba-Nya), maka hamba tersebut termasuk golongan *khawas,* sedangkan jika dipanggil dengan *'abdi* (hamba-Ku) maka orang tersebut masuk golongan *khashash al-khawash* atau orang yang istimewa di sisi Allah. Akan tetapi, dalam penafsiran ini al-Qusyairi tidak menjelaskan secara terang Khadhir termasuk dalam golongan yang *khawas* atau *khashash al-khawash.* Beliau melanjutkan penafsirannya dalam ayat ini secara eksoteris bahwa Khadhir tidak hanya menjadi orang yang dirahmati oleh Allah, tetapi Khadhir juga menjadi *Rahim*, yaitu menjadi orang yang memberi rahmat kepada hamba-hamba Allah yang lain.

b) Penafsiran ayat ke 66 dari surat al-Kahfi, secara esoteris al-Qusyairi menyebutkan bahwa ilmu yang diperoleh Khadhir adalah pemberian Allah secara langsung, bukan didapatkan

[34] 'Abd Halîm Mahmûd, *Manâhij al-Mufassirîn,* Qâhirah: Dâr al-Kâtib, 1987, hlm. 89.

[35] Abdul Munir, "Penafsiran Imam al-Qusyairi dalam Kitab Tafsir Latâif al-Isyârât", *Disertasi*, Program Doktor Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009, hlm. 52.

dari seorang guru. Sementara itu di lain ayat yaitu ayat ke 70 Khadhir memberi syarat kepada Musa jika ingin mengikutinya maka Musa dilarang bertanya apa pun atas apa yang dilakukan oleh Khadhir. Syarat ini menurut al-Qusyairi, secara eksoteris ditafsirkan sebagai adab seorang murid kepada guru atapun orang awam kepada orang yang bisa memberi fatwa hukum bahwa tidak boleh berkata tidak (*la*) kepada gurunya. Kedua ayat ini ditafsirkan oleh al-Qusyairi secara seimbang sesuai dengan konteksnya. Konteks dari ayat ke 66 adalah antara Allah dan Khadhir, sedangkan konteks ayat ke 70 adalah antara Khadhir dan Musa.

c) Penafsiran Ayat ke 71-77 dari surat Al-Kahfi, secara esoteris al-Qusyairi menafsirkan bahwa ketidak mampuan Musa untuk menahan diri agar tidak mempertanyakan apa yang dilakukan oleh Khadhir ketika merusak perahu, membunuh anak kecil dan menegakkan dinding karena perbedaan sudut pandang. Musa melihat perilaku tersebut dari sudut pandang ilmu, sedangkan Khadhir melakukan itu dari sudut pandang *maqam kasyaf* sehingga perspektifnya berbeda. Sementara itu secara eksoteris al-Qusyairi melanjutkan penafsirannya dengan penjelasan bahwa safar yang dilakukan oleh Musa bersama Khadhir tersebut merupakan *safar ta'dib* atau perjalanan yang mengandung pendidikan moral sehingga menimbulkan rasa berat pada diri Musa ketika melihat perilaku Khadhir.

3. Analisis Historis Penafsiran Ayat-ayat Kisah Musa dan Khadhir dalam Kitab Tafsir *Rûh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'ân al-Azʕîm*

Dilihat dari tahun kelahiran Al-Alusi yang lahir pada tahun 1217 H. atau bertepatan pada tahun 1802 M menjadi petunjuk bahwa beliau hidup pada masa kekuasaan Turki Utsmani (1808 M-1839 M) yang dipimpin oleh Sultan Mahmud II atau juga disebut sebagai Sultan Mahmud Khan sebagai sultan ke-30 dari kesultanan Utsmaniyyah.

Sebelum pemerintahan Sultan Mahmud II, pendidikan pada

masa Turki Utsmani tidak terlepas dari setting budaya dan kondisi sosial politik yang terjadi pada waktu itu. Dari segi budaya, Turki Utsmani merupakan perpaduan budaya berbagai negara. Mengenai ajaran-ajaran tentang etika dan tatakrama dalam kehidupan di Istana mereka serap dari budaya Persia. Dalam organisasi pemerintahan dan prinsip-prinsip kemiliteran diadopsi dari Bizantium. Sedangkan dalam prinsip ekonomi, kemasyarakatan dan ilmu pengetahuan mereka ambil dari kebudayaan Arab.[36]

Selain sebagai bangsa berdarah militer,yang pendidikannya lebih dikonsentrasikan pada pendidikan pelatihan militer, terdapat pula ajaran-ajaran tarekat yang mengalami perkembangan yang sangat signifikan. Ada dua tarekat yang memiliki pengaruh cukup besar, yaitu tarekat Al-Bektasyi dan Al-Maulawy. Tarekat Al-Bektasyi sangat berpengaruh di kalangan tentanra, sedangkan tarekat Al-Maulawy sangat berpengaruh di kalangan penguasa. Perkembangan yang pesat dalam sufisme dikarenakan banyak masyarakat yang kagum tidak terjadi begitu saja. Hancurnya tatanan kehidupan intelektual dan material karena adanya konflik-konflik internal dan serangan tentara mongol yang membabi buta menyebabkan masyarakat mengalami kondisi frustasi sehingga mereka banyak memilih kembali kepada Tuhan dan bersikap fatalistis.[37]

Konsekuensi terhadap kondisi di atas, madrasah-madrasah yang muncul selalu diwarnai dengan aktifitas kesufian yang berkembang menjadi *zawiyah-zawiyah* untuk mengadakan *riyadhah*, yaitu merintis jalan menuju Tuhan di bawah bimbingan otoritas guru-guru sufi. Di masa ini ilmu pengetahuan semakin menyempit. Madrasah yang merupakan satu-satunya lembaga pendidikan umum, di dalamnya hanya diajarkan pendidikan agama. Pada abad pertengahan akhir hanya menghasilkan karya-karya komentar, bukan karya orisinil.

36 Ajid Tohir, *Perkembangan Peradaban di Kawasan Dunia Islam,* Jakarta: Rajawali Pers, 2009, hlm. 186.

37 Abuddin Nata, *Sejarah Pendidikan Islam pada Periode Klasik dan Pertengahan,* Jakarta: PT Raja Grapindo Persada, 2010, hlm. 284.

Maka jika muncul "sarjana-sarjana" dengan pemikiran orisinil itu adalah istimewa dari dalam dirinya sendiri dan tidak menimba ilmu dari kurikulum resmi.[38]

Berjalannya waktu, lambat laun terjadi stagnasi bidang ilmu dan sains. Kemajuan militier Utsmani tidak diimbangi dengan sains. Padahal di Eropa telah berhasil mengembangkan teknologi persenjataan, akibatnya Turki Utsmani kalah menghadapi peperangan dengan Eropa. Selain itu muncul masalah baru berupa konfik internal dan merosotnya perekonomian negara. Kemunduran Turki Utsmani mulai nampak setelah meninggalnya Sultan Sulaiman al-Qanuni tahun 974 H/1566 M. kemunduran tersebut disebabkan antara lain karena administrasi pemerintahan yang tidak beres sedangkan wilayah kekuasaannya sangat luas, penduduk yang heterogenitas baik ras, agama, etnis maupun adat istiadat dari wilyah kekuasaan Tuki Utsmani; Asia Kecil, Armenia, Irak, Siria, Hijaza, Yaman, Mesir, Libia, Tunisia, Al-Jazair, Bulgaria, Yunani, Yugoslavia, Albania, Hongaria dan Rumania, kepemimpinan dan kepribadian penguasa yang lemah, maraknya budaya pungli di kerajaan, pemberontakan tentara Jenissari pada tahun 1525 M, 1632 M, 1727 M, dan 1826 M, perekonomian negara merosot akibat perang yang tak berhenti.[39]

Diawali oleh reformasi yang dilakukan oleh Sultan Mahmud II yang kemudian diikuti oleh Sultan berikutnya, yaitu Sultan Abdul Majid, mulailah dilakukan pembenahan di berbagai bidang termasuk bidang pendidikan. Sultan Mahmud menyadari bahwa madrasah tradisional tidak lagi sesuai dengan tuntunan zaman abad 19. Dengan adanya pembenahan di bidang pendidikan akan berdampak besar terhadap pembaharuan kerajaan Utsmani. Hal ini sangat penting karena untuk memperthanakan daulah Utsmaniah.

Atas dasar kondisi tersebut, Sultan Mahmuda II mulai mendirikan

38 Abuddin Nata, *Sejarah Pendidikan Islam pada Periode Klasik dan Pertengahan,,* hlm. 285.

39 Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam,*Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007, hlm. 167-168.

madrasah dengan spesifikasi berbagai bidang keilmuan. Madrasah *Mekteb-I Ma'arif* (Sekolah Pengetahuan Umum) dan madrasah *Mekteb-I Ulum-u Edebiye* (Sekolah Sastra). Selain itu ada juga sekolah militer, sekolah teknik, sekolah kedokteran dan sekolah pembedahan. Sekolah kedokteran dan sekolah pembedahan kemudian digabungkan menjadi satu dengan nama *Dar-ul lum-u Hikemiye ve Mekteb-I Tibbiye-I Sabane.*[40]

Meskipun reformasi pendidikan telah dilakukan, bukan berarti tasawuf dihilangkan sama sekali. Dalam masyarakat Utsmani, tasawuf menjadi denyut nadi keagamaan. Hampir merata di seluruh wilayah kesultanan Utsmani, kesalehan individu dibangun dengan mengikut tarekat. Begitu juga dengan posisi ulama yang selalu identik dengan tokoh tasawuf.

Dari berbagai macam aliran tarekat, tarekat Naqshabandy menjadi salah satu tarekat yang sangat menonjol. Dibawah kepemimpinan Mawlana Khalid (1827 M), tarekat Naqshabandy justru tidak menjauhkan diri dari keramaian dunia. Mereka masuk kepusat kekuasaan untuk mempengaruhi orang-orang agar mengikuti ajaran Islam. Misi utamanya adalah menjaga supremasi Syari'ah di tengah masyarakat. Jika syari'at sudah tegak, maka perilaku pemimpin dan jajaran di bawahnya serta msyarakat dapat dibenahi. Harapannya adalah kesalehan pemimpin mampu menjadi contoh untuk masyarakatnya. Pandangan ini terus menerus diturunkan kepada generasi naqshabandy selanjutnya.[41]

Reformasi yang dilakukan oleh pemerintahan Utsmani berbeda dengan reformasi yang dilakukan dunia Arab. Tokoh-tokoh Muslim Utsmani tidak hanya mengajak untuk kembali pada "Islam murni" dan mengikuti *salafus sahalih*. Menurut mereka Kemunduran dunia Islam disebabkan oleh lemahnya ilmu pengetahuan dan menejemen

40 Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan,*Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hlm. 94.

41 M. Yahya Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey,*New York: Oxford University Press, 2003, hlm. 135-136.

modern pada organisasi tarekat. Dari koreksi ini, reformasi terhadap tarekat pun juga dilakukan dengan menerapkan menejemen modern pada pengelolaan *zawiyah,* seperti monitoring, evaluasi dan pendirian lembaga pengawas *zawiyah.* Semua itu diawasi oleh inspector dari negara. Pelaksanaan pengorganisasian ini bersamaan dengan restrukturisasi madrasah.[42]

Pada tahun 1826, Sultan Mahmud membubarkan pasukan Janissary karena melakukan pemberontakan. Selain itu tarekat Bektshi yang dianut oleh pasukan tersebut juga dibatasi. Pada tahun 1836 tarekat Bektshi diwajibkan memakai pakaian khusus sebagai ciri khas tarekat tersebut. Dampaknya adalah perubahan praktik tasawuf dan etika. Identitas setiap tarekat dan penganutnya harus tercatat secara detil dalam administrasi negara. Begitu juga dengan aturan terhadap pakaian di setiap masing-masing tarekat.[43]

Ditinjau dari latar belakang historis di atas, dapat diasumsikan bahwa penulisan kitab tafsir *Rûh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'ân al-Azḍîm* yang diawali dengan isyarat mimpi dengan judul yang diberi oleh Perdana Menteri Ali Ridha Pasha merupakan bentuk ketundukan kaum sufi kepada penguasa Utsmani saat itu. Jika permasalahan pakaian dan identitas setiap penganut tarekat diatur ketat oleh pemerintah, maka bisa jadi setiap karya juga dipantau dan dicatat dalam administrasi negara. Peraturan semacam ini tentu menjadikan kebebasan individu untuk berkarya menjadi sangat dibatasi.

Keluasan ilmu pengetahuan yang dimiliki oleh al-Alusi dan kondisi keberagamaan masyarakat merupakan wujud dari pra struktur pemahaman yang sebelumnya ia terima dari guru-gurunya dan sosio-historis saat itu. Sejak usia 20 tahun, al-Alusi sudah mempunyai keinginan untuk menulis sebuah kitab tafsir dengan tujuan untuk memberi solusi terhadap berbagai persoalan yang

42 Brian Silverstein, *Islam dan Modernity in Turkey*, New York: Palgrave MacMillan, 2011, hlm. 72.

43 Brian Silverstein, *Islam dan Modernity in Turkey,* hlm. 73.

dihadapi masyarakat waktu itu.[44] Namun cita-citanya tersebut baru terlaksana dan dimulai pada usia 34 tahun di masa pemerintahan Sultan Mahmud Khan bin Sultan Abdul Hamid Khan.[45] Rentang waktu empat belas tahun (dari usia 20 tahun sampai 34 tahun) adalah waktu yang cukup banyak untuk mengamati dan menggali problematika di masyarakat.

Pergumulan tarekat yang begitu kuat baik di kalangan masyarakat sampai pada kalangan pemerintahan saat itu sangat berpengaruh terhadap karakter penafsiran al-Alusi sehingga lebih condong pada penafsiran hakikat (esoteris). Karakter ini juga disebabkan karena al-Alusi sering menjelaskan makna samar yang diisyaratkan oleh lafadz.

Dalam surat al-Kahfi ayat 65, *fawajada 'abdan min 'ibadina atainahu rohmatan min 'indina,* rahmat yang dimaksud dalam ayat ini menurut al-Alusi adalah wahyu dan kenabian. Padahal sebelumnya ia telah memaparkan berbagai pendapat mengenai penafsiran rahmat dalam ayat tersebut, yaitu rizki yang halal dan kehidupan yang lapang, panjang umur dan sehat sentosa dan menjauhnya Khadhir dari umat manusia dan tiadanya hajat terhadap mereka. Dari sekian pendapat, al-Alusi lebih sepakat dengan penafsiran esoteris bahwa rahmat yang dimaksud adalah wahyu dan kenabian.

Selanjutnya, ayat *wa 'allamnahu min ladunna 'ilma* menurut al-Alusi ayat ini menjadi landasan para ulama mengenai adanya ilmu laduni. Menurutnya, ilmu yang dimaksud dalam ayat ini adalah ilmu yang tidak diketahui hakikatnya dan tidak bisa dikira-kira kadarnya. Bahkan ilmu ini adalah ilmu yang ghaib dan ilmu tersebut bersifat rahasia yang tersembunyi. Penafsiran ini semakin menunjukkan bahwa karakter penafsiran al-Alusi adalah penafsiran hakikat (esoteris).

secara esoteris ditafsirkan bahwa ilmu laduni adalah ilmu yang

44 Eva Amalia Megarestri, "*Studi Tematik Terhadap Penafsiran Al-Qur'an tentang Ayat Sajadah dan Munasabahnya dalam Tafsir Rûh al-Ma'âni"*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2003), hlm. 44-46.

45 Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî,* vol. I, hlm. 4.

diberikan langsung oleh Allah yang tidak dapat diperoleh tanpa taufiq-Nya. Menurutnya, untuk memperoleh ilmu ini ada dua cara; *pertama,* melalui perantaraan wahyu dari malaikat, seperti yang dialami oleh Nabi Muhammad. *Kedua,* melalui isyarat dari malaikat, tanpa penjelasan dengan kata-kata. Ilham memang dapat diterima oleh Nabi maupun selain Nabi, tetapi untuk memperoleh ilham *ladunni* ini harus melalui penyucian batin, yaitu dengan terlebih dahulu mempelajari dan mengamalkan ilmu syari'at.[46]Penafsiran al-Alusi ini menunjukkan sikap tegasnya bahwa seseorang tidak boleh meninggalkan syari'at dengan alasan telah sampai pada hakikat.

B. Analisis Semiotik Ayat-ayat Kisah Musa dan Khadhir dalam al-Qur'an

1. Pembacaan Heuristik ayat-ayat Kisah Musa dan Khadhir dalam Al-Qur'an

Pembacaan heuristik terhadap ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir dalam al-Qur'an dilakukan berdasarkan konvensi Bahasa atau berdasarkan konvensi semiotik tingkat pertama. Titik utama analisis ini adalah pada aspek linguistik dan hubungan antar unsur dalam struktur kisah ini untuk mencari makna semiotik tingkat pertama.

Selain itu analisis secara struktural juga digunakan sebab setiap kisah (baik dari al-Qur'an maupun sastra) memiliki unsur-unsur yang membangun dan saling berhubungan. Dengan asumsi bahwa struktur kisah Musa dan Khadhir ini merupakan tanda, selain tanda-tanda linguistik yang ada. Sedangkan bahasa dan struktur kisah adalah penanda yang memiliki arti atau konsep di balik tanda tersebut. Maka, pembacaan heuristik ini bertujuan untuk mencari petanda atau *interpretant* pertama, sesuai dengan pembacaan semiotik tingkat pertama.

a. Fragmen Kesungguhan Musa Mencari Khadhir

46 Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî*, vol. VIII, hlm. 330.

وَاِذْ قَالَ مُوْسٰى لِفَتٰىهُ لَآ اَبْرَحُ حَتّٰٓى اَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ اَوْ اَمْضِيَ حُقُبًا ﴿٦٠﴾

60. (Ingatlah) ketika Musa berkata kepada pembantunya, "Aku tidak akan berhenti (berjalan) sebelum sampai ke pertemuan dua laut atau aku akan berjalan (terus sampai) bertahun-tahun."

Huruf *wawu* (و) yang berada di awal kalimat merupakan tanda bahasa yang berfungsi sebagai *isti'nâfiyyah* atau pembukaan ulang.[47] Sebuah tanda dimulainya babak baru dari sebuah peristiwa besar yang utuh. Dalam fragmen ini, adegan yang ditampilkan oleh narator (Allah) adalah tekad kuat Musa untuk bertemu Khadhir di pertemuan dua buah lautan meskipun menempuh perjalanan waktu yang cukup lama.

Sedangkan kata *idz* yang berarti ketika, tidak sekedar menunjukkan waktu. Nabi Muhammad sebagai pencerita mengajak audien untuk benar-benar memperhatikan kisah yang akan beliau sampaikan. Kata *idz* mempunyai kedudukan yang sangat penting karena menunjukkan akan adanya nilai-nilai atau pesan yang sangat penting untuk di sampaikan dalam kisah ini.

Tekad Musa yang kuat tersebut ia sampaikan kepada pembantunya bahwa tidak akan berhenti berjalan hingga sampai ke pertemuan dua laut atau ia akan berjalan sampai bertahun-tahun tanpa henti. حقبا adalah jama' dari احقاب, menurut Abdul Wahid Shalih bisa bermakna enam puluh atau tujuh puluh tahun.[48] Seberapa pun lamanya, ucapan Musa tersebut menunjukkan tekad yang sangat kuat untuk bertemu Khadhir. Musa tertantang untuk menemui Khadhir meski menguras tenaga, bersusah payah dan menempuh perjalanan yang panjang.[49]

---

[47] Muhyiddin Al-Darwisy, *I'râb Al-Qur'ân wa Bayânuhu,* Jilid 5, Suriyah*: Dâr Al-Irsyâd,* 1980, , hlm. 628.

[48] Bahjat 'Abd al-Wâhid S{âlih, *I'râb al-Mufas{s{al li Kitâbillâh al-Murattal,* jilid 6, Amman: Dâr Al-Fikr, 1998, hlm. 411

[49] Ahmad Must{âfa Al-Marâghi, *Tafsîr al-Marâghi,* Jilid 15, Mesir: Maktabah Must}âfa al-Bâbi al-H{alabi wa Awlâdih, 1946, hlm. 175.

b. Fragmen Pertemuan dan Perjanjian Musa dan Khadhir

فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ اٰتَيْنٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنٰهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾

65. *Lalu mereka berdua bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan rahmat kepadanya dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan ilmu kepadanya dari sisi Kami*. (Al-Kahf/18:65)

Dalam Fragmen ini, narator (Allah) menampilkan pertemuan Musa dengan Khadhir. Adegan ini ditandai dengan huruf *fa'* yang merupakan huruf *'at{af* atau konjungsi. Setelah perjalanan yang tidak sebentar dalam pencarian Khadhir, huruf *'at{af fa'* ini menjadi tanda dilanjutkannya kisah dalam adegan baru berupa pertemuan Musa dan Khadhir.

Musa bertemu dengan seorang hamba dari hamba-hamba Allah yang shalih lainnya. Kata *'abd* sendiri memiliki banyak arti. Di antaranya adalah "hamba sahaya, anak panah yang pendek dan lebar". Makna ini menggambarkan kekokohan. Tetapi juga berarti "tumbuhan yang memiliki aroma yang harum", makna ini menggambarkan kelemah lembutan. Maka seorang hamba adalah milik tuannya, dia tidak memiliki sesuatu. Semua yang dimiliki digunakan untuk tujuan yang dikehendaki oleh tuannya. Di saat yang sama ia juga harus mampu memberi aroma yang harum bagi lingkungannya.[50] Khadhir digambarkan sebagai sosok yang taat kepada Tuhan dan mampu memberikan kemanfaatan untuk lingkungannya.

Selain itu, Khadhir juga diberi rahmat dan diajarkan ilmu. Kata *Rah{mat* menurut 'Abd al-Wahid Shalih berarti wahyu dan *nubuwwah*[51]. Jika dilihat dari metode analitik-psikis[52], narator

[50] M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an,* Jilid I, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hlm. 61-62.

[51] Bahjat 'Abd al-Wâhid S{âlih, *I'râb al-Mufas{s{al li Kitâbillâh al-Murattal*… Jilid. 6, hlm. 415.

[52] Deskripsi narrator terhadap seorang tokoh digambarkan dengan dua metode. *Pertama,*

mendeskripsikan sosok Khadhir ini sebagai sosok taat kepada Tuhan, berperilaku yang baik dengan memberi kemanfaatan kepada lingkungannya, mendapatkan rahmat berupa wahyu dan kenabian serta berilmu.

Pertemuan kedua tokoh tersebut langsung dideskripsikan oleh narator dalam bentuk percakapan antara Musa dan Khadhir. Musa mengajukan permintaan dalam bentuk pertanyaan kepada Khadhir dengan penuh rendah hati:

قَالَ لَهٗ مُوْسٰى هَلْ اَتَّبِعُكَ عَلٰٓى اَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴿٦٦﴾

66. *Musa berkata kepadanya, "Bolehkah aku mengikutimu agar engkau mengajarkan kepadaku (ilmu yang benar) yang telah diajarkan kepadamu (untuk menjadi) petunjuk?"* (Al-Kahf/18:66)

Meskipun pertanyaan Musa disampaikan dengan sangat halus, tetapi pada kata أَتَّبِعُكَ mengandung makna *kesungguhan*. Asal katanya adalah أَتْبَعُكَ dengan penambahan huruf ت. Ini menunjukkan bahwa keinginan Musa untuk mengikuti Khadhir disertai dengan kesungguhan. Sedangkan tujuan mengikuti Khadhir ia sampaikan dengan jelas bahwa ia ingin mendapatkan pengajaran berupa ilmu yang telah Allah ajarkan kepadanya. Kata تُعَلِّمَنِ adalah *fi'il mudhari'* dengan *ya'* yang dihapus (محذوفة) (sebagaimana tertulis dalam mushaf)[53] menunjukkan bahwa pengajaran itu dikhususkan untuk dirinya pribadi.

Permintaan Musa ini tidak langsung dijawab dengan jawaban boleh atau tidak. Tetapi dijawab dengan Bahasa yang juga halus:

قَالَ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٦٧﴾ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلٰى مَا لَمْ تُحِطْ بِهٖ

analitik, yaitu gambaran secara langsung (*direks*) kondisi tokoh baik secara fisik maupun psikis. *Kedua,* dramatik, yaitu tidak menggambarkan secara langsung (*undireks*) kondisi tokoh. Tetapi melalui media lain, baik berupa reaksi tokoh lain, kostum dan suasana lingkungannya. Mardjoko Idris, *Kritik Sastra Arab: Pengertian, Sejarah, dan Aplikasinya,* Jogjakarta: Teras, 2009, hlm. 99.

53 Bahjat 'Abd al-Wâhid S{âlih, *I'râb al-Mufas{s{al li Kitâbillâh al-Murattal*… Jilid. 6, hlm. 416.

(الكهف/18: 67-68) خُبْرًا ﴿٦٨﴾

67. *Dia menjawab, "Sungguh, engkau tidak akan sanggup sabar bersamaku.*

68. *Dan bagaimana engkau akan dapat bersabar atas sesuatu, sedang engkau belum mempunyai pengetahuan yang cukup tentang hal itu?"* (Al-Kahf/18:67-68)

Khadhir memberikan jawaban yang halus tapi tegas bahwa ia tidak akan sabar menghadapi kesulitan yang akan dihadapi bila Musa mengikutinya. Penekanan redaksi pada kata إِنَّكَ لَنْ menunjukkan ketegasan Khadhir bahwa sesungguhnya Musa tidak akan mampu mengikutinya dengan alasan ia belum mempunyai pengetahuan yang cukup untuk menghadapinya. Ditinjau dari kata تُحِطْ yang asal katanya adalah أَحَاطَ mempunyai arti mengelilingi. Sedangkan kata خُبْرًا yang berarti pengetahuan berasal dari kata خَبِيْرٌ yakni pakar yang sangat dalam pengetahuannya. Dari dua kata ini megisyaratkan bahwa Musa belum mempunyai kemampuan yang mumpuni secara menyeluruh dari segala segi untuk mengerti dan memahami hakikat pengajaran yang disampaikan oleh Musa.[54]

Meskipun begitu Musa tidak putus asa untuk tetap mengikuti Khadhir. Dijawab oleh Musa:

قَالَ سَتَجِدُنِيْٓ اِنْ شَاۤءَ اللّٰهُ صَابِرًا وَّلَآ اَعْصِيْ لَكَ اَمْرًا ﴿٦٩﴾

69. *Dia (Musa) berkata, "Insya Allah akan engkau dapati aku orang yang sabar, dan aku tidak akan menentangmu dalam urusan apa pun."* (Al-Kahf/18:69)

Khadhir tidak dengan mudah memberikan kesempatan kepada Musa untuk mengikutinya. Keinginan Musa tersebut ia

[54] Bahjat 'Abd al-Wâhid S{âlih, *I'râb al-Mufas{s{al li Kitâbillâh al-Murattal*… Jilid. 6,, hlm. 418.

kabulkan dengan syarat:

قَالَ فَاِنِ اتَّبَعْتَنِيْ فَلَا تَسْـَٔلْنِيْ عَنْ شَيْءٍ حَتّٰٓى اُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴿٧٠﴾

70. *Dia berkata, "Jika engkau mengikutiku, maka janganlah engkau menanyakan kepadaku tentang sesuatu apa pun, sampai aku menerangkannya kepadamu."* (Al-Kahf/18:70)

Huruf *fa'* pada kata فَإِناتَّبَعْتَنِي merupakan tanda Bahasa yang berfungsi sebagai *isti'nâfiyyah*[55], yaitu menunjukkan akan adanya babak atau episode baru dari sebuah bangunan peristiwa besar. Episode tersebut dimulai dengan syarat yang disampaikan oleh Khadhir bahwa jika Musa mengikutinya maka ia tidak boleh menanyakan sesuatu apa pun kepada Musa sampai Musa menjelaskan sendiri kepadanya.

c. Fragmen melubangi kapal

فَانْطَلَقَاۗ حَتّٰٓى اِذَا رَكِبَا فِى السَّفِيْنَةِ خَرَقَهَاۗ قَالَ اَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ اَهْلَهَاۚ لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا اِمْرًا ﴿٧١﴾ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٧٢﴾ قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِيْ بِمَا نَسِيْتُ وَلَا تُرْهِقْنِيْ مِنْ اَمْرِيْ عُسْرًا ﴿٧٣﴾

71. *Maka berjalanlah keduanya, hingga ketika keduanya menaiki perahu lalu dia melubanginya. Dia (Musa) berkata, "Mengapa engkau melubangi perahu itu, apakah untuk menenggelamkan penumpangnya?" Sungguh, engkau telah berbuat suatu kesalahan yang besar.*

72. *Dia berkata, "Bukankah sudah aku katakan, bahwa sesungguhnya engkau tidak akan mampu sabar bersamaku?"*

73. *Dia (Musa) berkata, "Janganlah engkau menghukum aku karena kelupaanku dan janganlah engkau membebani aku dengan suatu kesulitan dalam urusanku."* (Al-Kahf/18:71-73)

[55] Bahjat 'Abd al-Wâhid S{âlih, *I'râb al-Mufas{s{al li Kitâbillâh al-Murattal*… Jilid. 6,, hlm. 419.

Ayat ini diawali dengan huruf *fa'* sebagai tanda *isti'nâfiyyah*[56], yaitu dimulainya kisah baru meneruskan kisah-kisah sebelumnya setelah Khadhir memberi kesempatan kepada Musa untuk mengikutinya. Pada klausa انطلقا diambil dari kata الأطلاق mempunyai arti *pelepasan ikatan*. Jika sesuatu itu dihalangi biasanya dilakukan dengan cara diikat, seperti burung yang dihalangi untuk terbang. Maka klausa انطلقا dengan dipahami dalam arti *berjalan dan berangkat dengan semangat*. Penggunaan bentuk dual pada kata ini menunjukkan bahwa perjalanan tersebut hanya dilakukan oleh Musa dan Khadhir tanpa mengikutsertakan pembantunya Musa.[57]

Perjalanan yang penuh semangat itu dilanjutkan dengan menaiki perahu, lalu Khadhir pun melobanginya. Reaksi Musa melihat perbuatan Khadhir tersebut cukup mengejutkan dan mengherankannya. Tanda yang terlihat adalah pada huruf *lam* di frase لقد yang berfungsi sebagai *taukîd* atau penekanan yang maknanya adalah *sungguh* atau *benar-benar* sebelum verba, sehingga klausa tersebut bisa diartikan *"sesungguhnya kamu telah berbuat (melubangi kapal) sesuatu kesalahan yang besar"*[58]karena bisa berakibat menenggelamkan penumpangnya. Khadhir pun mengingatkan Musa bahwa dia tidak akan mampu bersabar mengikutinya.

Ada sebuah tanda yang penting ketika Musa meminta maaf atas perbuatannya tersebut, yaitu pada klausa وَلاَ تُرْهِقْنِي yang diambil dari kata أَرْهَقَ yang berarti *memberatkan*. Sedangkan عُسْرًا antara lain memiliki arti *sesuatu yang sangat keras, sulit, berat*. dua kata ini mengisyaratkan bahwa Musa merasa beban moral yang dia pikul sangat berat jika Khadhir tidak memaafkanya.[59]

---

[56] Muhyiddin Al-Darwisy, *I'râb Al-Qur'ân wa Bayânuhu,*… Jilid.6, hlm. 7.

[57] M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-MIshbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an,* … Jilid. VII, hlm. 348.

[58] Bahjat 'Abd al-Wâhid S{âlih, *I'râb al-Mufas{s{al li Kitâbillâh al-Murattal*… Jilid. 6, hlm. 420

[59] M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-MIshbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an,* …

Ia tidak ingin akibat perbuatannya itu akan mempersulit dirinya atau bahkan jika tidak diizinkan lagi untuk mengikuti dan mendapat pengajaran dari Khadhir.[60]

d. Fragmen membunuh anak kecil

فَانْطَلَقَا ۗ حَتّٰٓى اِذَا لَقِيَا غُلٰمًا فَقَتَلَهٗ ۙ قَالَ اَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ ۗ لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا ۝ ٧٤ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّكَ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْرًا ۝ ٧٥ قَالَ اِنْ سَاَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍۢ بَعْدَهَا فَلَا تُصٰحِبْنِيْ ۚ قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَّدُنِّيْ عُذْرًا ۝ ٧٦

74. *Maka berjalanlah keduanya; hingga ketika keduanya berjumpa dengan seorang anak muda, maka dia membunuhnya. Dia (Musa) berkata, "Mengapa engkau bunuh jiwa yang bersih, bukan karena dia membunuh orang lain? Sungguh, engkau telah melakukan sesuatu yang sangat mungkar."*

75. *Dia berkata, "Bukankah sudah kukatakan kepadamu, bahwa engkau tidak akan mampu sabar bersamaku?"*

76. *Dia (Musa) berkata, "Jika aku bertanya kepadamu tentang sesuatu setelah ini, maka jangan lagi engkau memperbolehkan aku menyertaimu, sesungguhnya engkau sudah cukup (bersabar) menerima alasan dariku."* (Al-Kahf/18:74-76)

Khadhir memaafkan Musa dan keduanya melanjutkan perjalanan. Setelah selamat dari tenggelam mereka turun dari perahu, lalu berjalan dipantai. Khadhir melihat seorang anak remaja belum dewasa yang bermain, maka serta merta ia membunuhnya. Al-Qur'an tidak menyebutkan bagaimana Khadhir membunuh anak itu[61].

Penggunaan kata غُلَامًا biasa dipahami dalam arti *remaja*.

Jilid. VII, hlm. 349.

[60] Bahjat 'Abd al-Wâhid S{âlih, *I'râb al-Mufas{s{al li Kitâbillâh al-Murattal*… Jilid. 6, hlm. 422.

[61] Ahmad Must{âfa Al-Marâghi, *Tafsîr al-Marâghi*,… Jilid. 15, hlm. 179.

Sedangkan kata زَكِيَّةً berarti *suci.* Dalam konteks ayat ini yang dimaksud suci adalah suci dari dosa karena anak remaja itu masih kecil[62]. Sehingga menurut Musa, Khadhir telah melakukan kemungkaran disebabkan membunuh manusia tanpa sebab. Pada kata نُكْرًا menunjukkan bahwa kemungkaran yang dilakukan oleh Musa lebih buruk dari pada sebelumnya[63], yaitu dengan menggunakan kata إِمْرًا yang ia sebutkan pada kasus melubangi kapal. Jika kata *imrân* berarti *kesalahan besar*, sedangkan *nukrân* berarti satu kemungkaran yang besar. Hal ini disebabkan karena pada peristiwa ini dengan jelas Khadhir telah membunuh anak kecil, sedangkan pada peristiwa sebelumnya Khadhir hanya melubangi kapal yang kemungkinan penumpangnya masih bisa selamat[64].

Selanjutnya Khadhir mengingatkan Musa kembali bahwa ia tidak akan sabar mengikuti dan mendapatkan pengajaran darinya. Peringatan Khadhir ini ia sampaikan untuk yang ke dua kalinya dengan lebih spesifik, yaitu dengan ditambah kata لَكَ yang menunjukkan bahwa pesan ini adalah khusus untuk Musa.[65]

Atas peringatan Khadhir tersebut, Musa menyadari bahwa ia telah dua kali melanggar syarat. Maka ia pun mengatakan bahwa jika ia bertanya lagi setelah peristiwa itu, dengan rela jika Khadhir tidak menghendaki dirinya dalam perjalanan tersebut.

e. Fragmen Menegakkan Dinding

فَانْطَلَقَا ۗ حَتّٰٓى اِذَآ اَتَيَآ اَهْلَ قَرْيَةِ ِۨاسْتَطْعَمَآ اَهْلَهَا فَاَبَوْا اَنْ يُّضَيِّفُوْهُمَا فَوَجَدَا فِيْهَا جِدَارًا يُّرِيْدُ اَنْ يَّنْقَضَّ فَاَقَامَهٗ ۗ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ اَجْرًا ﴿٧٧﴾

[62] Muhyiddin Al-Darwisy, *I'râb Al-Qur'ân wa Bayânuhu,*… Jilid.6, hlm. 6

[63] Bahjat 'Abd al-Wâhid S{âlih, *I'râb al-Mufas{s{al li Kitâbillâh al-Murattal*… Jilid. 6, hlm. 422.

[64] Muhyiddin Al-Darwisy, *I'râb Al-Qur'ân wa Bayânuhu,*… Jilid.6, hlm. 7.

[65] Bahjat 'Abd al-Wâhid S{âlih, *I'râb al-Mufas{s{al li Kitâbillâh al-Murattal*… Jilid. 6, hlm. 423.

77. Maka keduanya berjalan; hingga ketika keduanya sampai kepada penduduk suatu negeri, mereka berdua meminta dijamu oleh penduduknya, tetapi mereka (penduduk negeri itu) tidak mau menjamu mereka, kemudian keduanya mendapatkan dinding rumah yang hampir roboh (di negeri itu), lalu dia menegakkannya. Dia (Musa) berkata, "Jika engkau mau, niscaya engkau dapat meminta imbalan untuk itu." (Al-Kahf/18:77)

Perkataan Musa dalam ayat sebelumnya mencerminkan penyesalan medalam terhadap kesalahan-kesalahan yang telah ia perbuat. Akan tetapi Khadhir masih memberi maaf dan kesempatan untuk mengikuti dan mendapatkan pengajaran darinya.

Maka setelah peristiwa pembunuhan itu, keduanya berjalan sampai bertemu dengan sebuah kampong. Mereka meminta makanan, namun penduduk kampong itu enggan untuk menjamu mereka. Dengan menyebutkan klausa فَأَبَوْاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا (*tetapi penduduk negeri itu tidak mau menjamu mereka*) dengan tidak menyebutkan "*tidak mau memberi makan"* menambahkan kehinaan mereka dan mensifati mereka dengan kerendahan serta kebakhilan.[66]

Ketika Musa melihat Khadhir menegakkan dinding yang hampir roboh, secara tidak langsung dan hanya memberi saran Musa mengatakan *"Jikalau kamu mau, niscaya kamu mengambil upah untuk itu"*. Meskipun hanya saran tetapi dalam kalimat tersebut terdapat frasa لَوْشِئْتَ yang mengandung pertanyaan pilihan, "*mau atau tidak?*". Maka ungkapan Musa tersebut dinilai sebagai pelanggaran oleh Khadhir.

f. Fragmen Perpisahan dan penjelasan Khadhir

Alur cerita fragmen ini sampai pada tahap perpisahan Musa dan Khadhir disertai dengan penjelasan Khadhir terhadap tiga peristiwa yang telah dilakukan sebelumnya, yaitu melubangi

[66] Ahmad Must{âfa Al-Marâghi, *Tafsîr al-Marâghi*,… Jilid. 15, hlm. 5.

kapal, membunuh anak kecil, dan menegakkan dinding yang hampir roboh.

Musa telah tiga kali melakukan pelanggaran berturu-turut. Ia tidak memenuhi persyaratan yang sudah disepakati di awal. Maka Khadhir berkata kepada Musa:

قَالَ هٰذَا فِرَاقُ بَيْنِيْ وَبَيْنِكَ ۚ سَاُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيْلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٧٨﴾

78. *Dia berkata, "Inilah (waktu) perpisahan antara aku dan engkau. Aku akan memberitahukan kepadamu makna sesuatu yang engkau tidak mampu bersabar terhadapnya.* (Al-Kahf/18:78)

Klausa سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيْلِ dalam ayat tersebut mengisyaratkan bahwa Khadhir menepati janjinya untuk menjelaskan semua hal yang telah dia lakukan, meskipun dalam konteks ayat ini Musa gagal mematuhi persyaratan yang sudah disepakati bersama. Kata سَ adalah huruf *istiqbâl li al-qorîb*[67] yang bermakna *waktu yang akan datang yang dekat* atau *sebentar lagi.* Maka disini cukup jelas bahwa Khadhir akan segera memberikan penjelasan berupa *ta'wîl* atas tiga peristiwa sebelumnya. *Ta'wîl* sendiri berasal dari kata اولا– يأول –ال yang berarti *kembali*. Dalam al-Qur'an digunakan dengan arti *makna dan penjelasan* atau *substansi sesuatu* yang merupakan hakikatnya.[68]

Penjelasan substansial yang disampaikan Khadhir narator (Allah) uraikan dalam ayat selanjutnya:

أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ

[67] Bahjat 'Abd al-Wâhid S{âlih, *I'râb al-Mufas{s{al li Kitâbillâh al-Murattal*… Jilid. 6, hlm. 426

[68] M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-MIshbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an,* …, Jilid. VII. hlm.353-354.

وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا

79. *Adapun bahtera itu adalah kepunyaan orang-orang miskin yang bekerja di laut, dan aku bertujuan merusakkan bahtera itu, karena di hadapan mereka ada seorang raja yang merampas tiap-tiap bahtera.*

80. *Dan adapun anak muda itu, maka keduanya adalah orang-orang mukmin, dan kami khawatir bahwa dia akan mendorong kedua orang tuanya itu kepada kesesatan dan kekafiran.*

81. *Dan kami menghendaki, supaya Tuhan mereka mengganti bagi mereka dengan anak lain yang lebih baik kesuciannya dari anaknya itu dan lebih dalam kasih sayangnya (kepada ibu bapaknya).*

82. *Adapun dinding rumah adalah kepunyaan dua orang anak yatim di kota itu, dan di bawahnya ada harta benda simpanan bagi mereka berdua, sedang ayahnya adalah seorang yang saleh, maka Tuhanmu menghendaki agar supaya mereka sampai kepada kedewasaannya dan mengeluarkan simpanannya itu, sebagai rahmat dari Tuhanmu; dan bukanlah aku melakukannya itu menurut kemauanku sendiri. Demikian itu adalah tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya".*

Mengenai kapal yang Khadhir lubangi, ada sebuah frasa berbunyi وَرَاءَ yang berarti *depan* tetapi juga bisa diartikan *belakang*[69]. Selain itu ada kata كُلَّ yang berarti *setiap*. Dari dua frasa di atas dapat dipahami bahwa perebutan perahu secara paksa memang menjadi kebiasaan raja yang dimaksud oleh

[69] Muhyiddin Al-Darwisy, *I'râb Al-Qur'ân wa Bayânuhu,*… Jilid.6, hlm. 10.

Khadhir[70].

Sedangkan pada peristiwa kedua mengenai anak kecil yang dibunuh Khadhir, tindakan ini menurutnya dilakukan dengan pertimbangan proteksi terhadap kedua orangtua sang anak, karena sang anak kelak akan berbuat kufur dan melakukan tindakan yang keji. Huruf *fa'* pada kata فَخَشِيْنَا merupakan *fa' sabâbiyyah*[71] yang peranannya terhadap kata sebelumnya menjadi sebab keadaan kata sesudahnya. Sedangkan huruf *nâ* dalam klausa itu menurut Quraish Syihab menunjukkan *dhomir* atau pelakunya adalah Khadhir dan Allah swt. Tidak tepat jika menyebut Allah takut. Sebagai gantinya ia tambahkan kalimat "bahkan tahu" yang dalam hal ini tertuju kepada Allah.[72] Dari analisis ini dapat ditarik kesimpulan bahwa karena orangtuanya adalah orang-orang mukmin menjadi sebab bagi Khadhir untuk khawatir dan Allah pun tahu karena anak tersebut kelak dapat mendorong pada kesesatan dan kekafiran. Maka dibunuhlah anak kecil itu untuk melindungi orang tuanya.

Pada fragman ini, di ayat ke 82 menjadi penutup kisah Musa dan Khadhir. Di sebuah negeri yang penduduknya tercela dan bakhil justru Khadhir menegakkan dinding pada sebuah bangunan tanpa meminta imbalan. Tujuannya adalah karena *dinding rumah adalah kepunyaan dua orang anak yatim di kota itu, dan di bawahnya ada harta benda simpanan bagi mereka berdua, sedang ayahnya adalah seorang yang saleh, maka Tuhanmu menghendaki agar supaya mereka sampai kepada kedewasaannya dan mengeluarkan simpanannya itu, sebagai rahmat dari Tuhanmu.*

Titik poin penting dari fragman ini adalah pada pernyataan Khadhir bahwa *bukanlah aku melakukannya itu menurut*

---

[70] Ahmad Must{âfa Al-Marâghi, *Tafsîr al-Marâghi,…* Jilid. 15, hlm. 8

[71] Bahjat 'Abd al-Wâhid S{âlih, *I'râb al-Mufas{s{al li Kitâbillâh al-Murattal*… Jilid. 6, hlm. 426.

[72] M. Quraisy Shihab, *Tafsir Al-MIshbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an, …* Jilid. VII. hlm.355.

kemauanku sendiri. Hal ini sangat terlihat pada klausa فَأَرَادَرَبُّكَ yang berarti *maka Tuhanmu menghendaki.* Apa yang dilakukannya merupakan sebuah misi yang diembankan Allah kepada dirinya, dan Dia bebas menentukan siapa saja yang diberi tugas mengemban misi yang diinginkan-Nya.[73]

2. Pembacaan Retroaktif Ayat-ayat Kisah Musa dan Khadhir dalam Al-Qur'an

Pembacaan retroaktif dilakukan untuk menampilkan objektifitas kisah Musa dan Khadhir perspektif semiotika yang akan menghasilkan makna tingkat kedua, atau disebut signifikasi. Retroaktif juga merupakan pembacaan ulang berdasarkan konvensi di atas konvensi Bahasa meliputi hubungan internal teks al-Qur'an, intertekstualitas, latar belakang historis, *asbâb al-nuzûl* dan perangat studi Qur'an yang lainnya.

Dalam teori semiotika Pierce, wahyu al-Qur'an dipahami sebagai proses penyampaian pesan Tuhan kepada manusia. Maka dari itu peru identifikasi siapa audien (*mukhât}ab*) yang dijadikan objek penerima pesan melalui analisis terhadap *asbâb al-nuzûl*. Dalam penelitian ini akan dikaji bagaimana *asbâb al-nuzûl* surat al-Kahfi secara umum dan surat al-Kahfi ayat 60-82. Selanjutnya baru akan dibahas pembacaan retroaktifnya yang penulis klasifikasikan menjadi beberapa fragmen.

Surat al-Kahfi adalah salah satu surat dari lima surat[74] yang dimulai dengan lafadz *Alh}amdulillâh* sebagai ungkapan pujian kepada Allah yang Maha Tinggi dan Mahasa Agung, menjadi pelajaran bagi setiap hamba untuk memuji Allah dengan ungkapan dan lafadz yang sempurna.

Menurut riwayat Muhammad bin Ishaq, *asbâb al-nuzûl* surat al-Kahfi berawal dari orang Quraisy yang mengutus al-Nadar ibn Haris

[73] Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Juz 1-30*, Jakarta: Sinergi Pustaka Indonesia, 2012, hlm. 447.

[74] Lima surat tersebut adalah surat Al-Fâtih}ah}, al-An'âm, al-Kahfi, Sabâ' dan Fâthir.

dan ‘Uqbah bin Abi Mu’ait untuk menemui pendeta-pendeta Yahudi di Madinah. Setelah bertemu dengan para pendeta mereka berkata “Tuan-tuan adalah ahli Taurat, kami datang kepada Tuan-tuan untuk meminta keterangan tentang Muhammad”. Jawaban dari pendeta-pendeta Yahudi itu adalah “tanyakan kepadanya tiga perkara, jika dia bisa menjawab maka dia adalah seorang Rasul. Jika dia tidak dapat menjawabnya maka dia adalah laki-laki pendusta. Berhati-hatilah kamu. *Pertama,* tanyakan kepadanya tentang beberapa orang pemuda pada masa lalu, mereka itu punya kisah yang sangat menarik. *Kedua,* tanyakan kepadanya tentang seorang laki-laki pengembara yang telah sampai ke negeri timur dan barat. *Ketiga,* tanyakan kepadanya tentang roh, jika dia tidak dapat menjelaskan kepadamu maka dia adalah seorang laki-laki pendusta.”

Dua orang Quraisy itu pu kembali ke Makkah dan meyampaikan bahwa mereka telah membawa penjelasan untuk mengethaui kebenaran kenabian Muhammad, yaitu dengan menanyakan tiga perkara di atas. Mereka pun menemui Muhammad dan menanyakan tiga perkara tersebut. Nabi menjawabnya dengan tegas, “Akan Aku jawab apa yang kamu tanyakan besok pagi”.

Akan tetapi setelah lima belas hari wahyu belum turun untuk menjawab tiga pertanyaan mereka. Berita-berita yang menyangsikan kenabian Muhammad tersebar di masyarakat Makkah. “Muhammad menjanjikan jawabannya besok pagi, sampai hari ini sudah lima bleas hari lamanya kita menunggu belum juga ada jawaban atas pertanyaan-pertanyaan kita”. Rasulullah sedih atas apa yang mereka bicarakan dan wahyu tidak segera turun. Jibril a.s. pun datang dengan mewahyukan surat al-Kahfi yang berisi teguran terhadap sikap Rasul yang bersedih hati dan termasuk memberi jawaban atas tiga pertanyaan mengenai kisah para pemuda yang beriman, laki-laki pengembara serta ayat 85 surat al-Isra’ tentang masalah roh.[75]

Sedangkan secara spesifik dalam literatur-literatur tidak ditemui

[75] Wahbah ibn Mustafa al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Syarî’ah wa al-Manhâj,* Juz XXVI, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418, hlm. 252-253.

asbâb al-nuzûl surat al-Kahfi ayat 60-82. Namun ditemukan riwayat shahih Bukhari yang menceritakan tentang kisah Musa dan Khadhir.

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ غُرَيْرٍ الزُّهْرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ صَالِحٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَهُ أَنَّ عُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَهُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ تَمَارَى هُوَ وَالْحُرُّ بْنُ قَيْسِ بْنِ حِصْنٍ الْفَزَارِيُّ فِي صَاحِبِ مُوسَى قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ هُوَ خَضِرٌ فَمَرَّ بِهِمَا أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ فَدَعَاهُ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ إِنِّي تَمَارَيْتُ أَنَا وَصَاحِبِي هَذَا فِي صَاحِبِ مُوسَى الَّذِي سَأَلَ مُوسَى السَّبِيلَ إِلَى لُقِيِّهِ هَلْ سَمِعْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ شَأْنَهُ قَالَ نَعَمْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ بَيْنَمَا مُوسَى فِي مَلَإٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ هَلْ تَعْلَمُ أَحَدًا أَعْلَمَ مِنْكَ قَالَ مُوسَى لَا فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى مُوسَى بَلَى عَبْدُنَا خَضِرٌ فَسَأَلَ مُوسَى السَّبِيلَ إِلَيْهِ فَجَعَلَ اللَّهُ لَهُ الْحُوتَ آيَةً وَقِيلَ لَهُ إِذَا فَقَدْتَ الْحُوتَ فَارْجِعْ فَإِنَّكَ سَتَلْقَاهُ وَكَانَ يَتَّبِعُ أَثَرَ الْحُوتِ فِي الْبَحْرِ فَقَالَ لِمُوسَى فَتَاهُ { أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ } { قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِي فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا } فَوَجَدَا خَضِرًا فَكَانَ مِنْ شَأْنِهِمَا الَّذِي قَصَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ

"Telah menceritakan kepadaku Muhammad bin Gharair Az-Zuhri berkata, Telah menceritakan kepada kami Ya'qub bin Ibrahim berkata, telah menceritakan bapakku kepadaku dari Shalih dari Ibnu Syihab, dia menceritakan bahwa 'Ubaidullah bin Abdullah mengabarkan kepadanya dari Ibnu 'Abbas, bahwasanya dia dan Al Hurru bin Qais bin Hishin Al Fazari berdebat tentang sahabat Musa 'Alaihis salam, Ibnu 'Abbas berkata; dia adalah Khidlir 'Alaihissalam. Tiba-tiba lewat Ubay bin Ka'ab di depan keduanya, maka Ibnu 'Abbas memanggilnya dan berkata "Aku dan temanku ini berdebat tentang sahabat Musa 'Alaihissalam, yang ditanya tentang jalan yang akhirnya mempertemukannya, apakah kamu pernah mendengar Nabi shallallahu 'alaihi wasallam menceritakan masalah ini?"

Ubay bin Ka'ab menjawab Ya, benar, aku pernah mendengar

Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda "Ketika Musa di tengah pembesar Bani Israil, datang seseorang yang bertanya apakah kamu mengetahui ada orang yang lebih pandai darimu?" Berkata Musa 'Alaihissalam "Tidak". Maka Allah Ta'ala mewahyukan kepada Musa 'Alaihis alam "Ada, yaitu hamba Kami bernama Hidlir." Maka Musa 'Alaihissalam meminta jalan untuk bertemu dengannya. Allah menjadikan ikan bagi Musa sebagai tanda dan dikatakan kepadanya; "jika kamu kehilangan ikan tersebut kembalilah, nanti kamu akan berjumpa dengannya". Maka Musa 'Alaihissalam mengikuti jejak ikan di lautan. Berkatalah murid Musa 'Alaihissalam "Tahukah kamu tatkala kita mencari tempat berlindung di batu tadi? Sesungguhnya aku lupa (menceritakan tentang) ikan itu dan tidaklah yang melupakan aku untuk menceritakannya kecuali setan". Maka Musa 'Alaihissalam berkata ."Itulah (tempat) yang kita cari". Lalu keduanya kembali, mengikuti jejak mereka semula. Maka akhirnya keduanya bertemu dengan Hidlir 'Alaihissalam." Begitulah kisah keduanya sebagaimana Allah ceritakan dalam Kitab-Nya."[76]

Dari penjelasan *asbâb al-nuzûl* surat al-Kahfi secara umum dapat disimpulkan bahwa audien dari kisah Musa dan Khadhir adalah selain sahabat juga orang-orang yahudi yang tinggal di Makkah. Sedangkan secara spesifik surat al-Kahfi ayat 60-82 diketahui bahwa latar belakang Musa belajar kepada Khadhir adalah karena perintah Allah swt. Sebagai bentuk pembuktian dan teguran atas kesalahan Musa a.s.

a. Fragmen Kesungguhan Musa Mencari Khadhir

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَآ أَبْرَحُ حَتَّىٰٓ أَبْلُغَ مَجْمَعَ ٱلْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِىَ حُقُبًا

Dan (ingatlah) ketika Musa berkata kepada muridnya "Aku

[76] Al-Imâm al-Hafîdz Abî 'Abdillâh ibn Ismâ'îl al-Bukhâri, *Shah}îh} al-Bukhâri*, Hadis ke-74, Kitâb al-Tafsîr, No. 4725, Beirut: Dâr ibn Katsîr, 2002, hlm.1173-1174.

tidak akan berhenti (berjalan) sebelum sampai ke pertemuan dua buah lautan; atau aku akan berjalan sampai bertahun-tahun. (Q.S. Al-Kahfi: 60)

Sebagaimana telah dijelaskan dalam analisis heuristik bahwa huruf *wawu* ((و yang berada di awal kalimat merupakan tanda bahasa yang berfungsi sebagai *isti'nâfiyyah* atau pembukaan ulang.[77] Sebuah tanda dimulainya babak baru dari sebuah peristiwa besar yang utuh. Dalam fragmen ini, adegan yang ditampilkan oleh narator (Allah) adalah tekad kuat Musa untuk bertemu Khadhir di pertemuan dua buah lautan meskipun menempuh perjalanan waktu yang cukup lama. Sedangkan kata *idz* yang berarti ketika, tidak sekedar menunjukkan waktu. Nabi Muhammad sebagai pencerita mengajak audien untuk benar-benar memperhatikan kisah yang akan beliau sampaikan. Kata *idz* mempunyai kedudukan yang sangat penting karena menunjukkan akan adanya nilai-nilai atau pesan yang sangat penting untuk di sampaikan dalam kisah ini.

Sebagian ulama, diantaranya Nauf al-Bikali berpendapat bahwa Musa dalam ayat di atas bukanlah Musa ibn Imran, tetapi Musa ibn Mansya ibn Yusuf ibn Ya'qub yang statusnya adalah seorang Nabi sebelum Musa ibn Imran. Berbeda dengan pendapatnya ibn 'Abbas dan jumhur ulama menyatakan bahwa itu adalah Musa ibn Imran. Sedangkan *li fatâh}u* yang dimaksud adalah Yusya' ibn Nun.[78]

Musa bertekad dengan mengatakan bahwa aku (Musa) akan terus berjalan atau pedapat lain menyatatakan bahwa aku (Musa) tidak akan memisahkan diri denganmu (Yusya' ibn Nun) hingga ke tempat bertemunya dua lautan.

Al-Qurthubi dalam tafsirnya menukil Banyak pendapat

[77] Muhyiddin Al-Darwisy, *I'râb Al-Qur'ân wa Bayânuhu,* Suriyah*: Dâr Al-Irsyâd,* Jilid 5, 1980, hlm. 628.

[78] Abî 'Abdillâh Muhammad ibn Ahmad ibn Abî Bakr al-Qurthubî, *Al-Jâmi' al-Ah}kâm al-Qur'ân,* Beirut: Muassasah al-Risalah, 1427 H/2006, hlm. 315.

mengenai letak pertemuan dua lautan. Qatadah dan Mujahid berpendapat bahwa pertemuan dua lautan itu adalah laut Persia dan Romawi. Ibn 'Athiyah berpendapat letak pertemuan dua laut itu adalah di telok yang menjorok dari lautan utara ke selatan di wilayah Persia dari belakang Azerbaijan. Pendapat lain manyatakan bahwa itu adalah Yordania dan laut Qulzum. Berbeda lagi dengan pendapatnya Muhammad ibn Ka'ab bahwa tempat itu ada di Thanjah.[79]

Selanjutnya al-Qurthubi menjabarkan penafsiran kata *h}uquban* yang bermakna delapan puluh tahun. Sedangkan jika *al-h}aqâb* jamak dari *al-h}iqbah* bermakna bertahun-tahun. Menurut pendapat an-Nuhas sebagaimana dikutib al-Qurthubi, *h}uquban* itu adalah suatu masa dari waktu yang tidak diketahui dan tidak ditetapkan.[80]

Kesungguhan Musa ini tidak terlepas dari perintah Allah sebagai akibat dari ucapannya yang telah penulis jelaskan sebelumnya. Selain itu para ulama mazhab Maliki berpendapat bahwa semangat dan tekad Musa yang bergelora tersebut karena sangat mendambakan keutamaan untuk meraih ilmu yang belum diketahuinya, yaitu ilmu yang dimiliki oleh Khadhir. Apa yang diketahui oleh Khadhir belum tentu diketahui oleh Musa, karena Allah tidak mengajarkannya pada Musa. Begitu juga sebaliknya. Maka keduanya memiliki kelebihan atau keunggulan ilmu masing-masing.[81] Menjadi manusia pembelajar seperti Musa ini sangat penting untuk ditiru agar tidak merasa sudah dan lebih mengetahui segala-galanya dari pada orang lain.

b. Fragmen Pertemuan dan Perjanjian Musa dan Khadhir

[79] Abî 'Abdillâh Muhammad ibn Ahmad ibn Abî Bakr al-Qurthubî, *Al-Jâmi' al-Ah}kâm al-Qur'ân,*, hlm. 316-317.

[80] Abî 'Abdillâh Muhammad ibn Ahmad ibn Abî Bakr al-Qurthubî, *Al-Jâmi' al-Ah}kâm al-Qur'ân,*, hlm. 318-319.

[81] Abî 'Abdillâh Muhammad ibn Ahmad ibn Abî Bakr al-Qurthubî, *Al-Jâmi' al-Ah}kâm al-Qur'ân,*, hlm.317.

فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا

Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami. (Q.S. Al-Kahfi: 65)

Hamba shalih dalam ayat menurut jumhur ulama adalah Khadhir yang dikenal sebagai seorang nabi dengan alasan bahwa tindakan-tindakannya dilakukan berdasarkan ilmu bantinnya yang hanya terjadi karena wahyu. Menurut al-Qurthubi manusia biasa tidak belajar ilmu dan tidak mengikuti seperti yang dilakukan Khadhir sebab tidak ada manusia yang di atas nabi kecuali nabi juga. Maka Khadhir adalah orang yang diberi rahmat yaitu berupa kenabian. Pendapat lain mnegatakan rahmat tersebut adalah nikmat atau ilmu ghaib.

Mengenai ilmu Khadhir, Al-Qurthubi mengutip pendapat Ibn 'Athiyyah bahwa ilmu Khadhir adalah ilmu yang mengetahui hal-hal batin yang diwahyukan kepadanya di mana hokum-hukum realitas tidak dapat menjangkau perbuatannya. Sedangkan ilmu Musa berupa ilmu tentang hokum-hukum dan fatwa berdasarkan realitas perkataan dan perbuatan manusia.[82]

Pada ayat ke 67 dan 68, jawaban Khadhir yang halus tapi tegas menyatakan bahwa Musa tidak akan sanggup bersabar untuk mengikuti Khadhir. kata *khubran* berbentuk *mas}dar* dalam ayat tersebut bermakna tidak menguasai atau tidak mengetahui hakikatnya.[83] Maka sangat logis jika Khadhir mempertanyakan keinginan Musa, karena Musa belum menguasai atau tidak mengetahui hakikat dari perbuatan Khadhir nantinya.

Merespon pertanyaan Khadhir, Musa mengungkapkan

[82] Abî 'Abdillâh Muhammad ibn Ahmad ibn Abî Bakr al-Qurthubî, *Al-Jâmi' al-Ah}kâm al-Qur'ân,,* hlm. 324-325.

[83] Jalâl al-Dîn al-Mahalli dan Jalâl al-Dîn al-Sûyut}î, *Tafsîr al-Jalâlain al-Muyassar*, Beirut : Maktabah Labnân Nâsyirûn, 2003, hlm. 301.

menjawabnya dengan kalimat *insyâAllâh,* sebuah jawaban seorang Nabi yang menggantungkan kemampuannya kepada kehendak Allah. Musa merasa kurang yakin dengan kemampuannya mengikuti Khadhir. Jawaban ini adalah ungkapan yang biasa diucapkan oleh para Nabi dan Wali Allah karena mereka merasa tidak percaya dengan kemampuan dirinya sendiri walaupun sedikit, sebab segala urusan mereka serahkan pada kehendak Allah.

Khadhir pun memberikan syarat, Musa tidak diperkenankan untuk bertanya tentang apa pun sampai Khadhir menjelaskannya sendiri kepada Musa. Musa pun menerima syarat itu. Mulai disinilah syarat itu berlaku sebagai perjanjian antara Khadhir dan Musa. Syarat itu merupakan bentuk etika dan sopan santun antara Murid dan gurunya.[84] Kesuksesan dalam menuntut ilmu dan kemanfaatan ilmu pengetahuan hanya dapat dicapai orang yang menuntut ilmu itu mau mengagungkan ilmu pengetahuan, menghormati ahli ilmu dan taat kepada guru. Dengan kata lain seseorang akan mencapai kesuksesan jika orang tersebut mengagungkan sesuatu yang dicarinya.[85]

Menurut Mudjab Muhali di antara etika seorang penuntut ilmu adalah:

1. Hormat kepada guru dengan penuh *keta'ziman.*
2. Di hadapan guru hindari pembicaraan yang tidak bermanfaat.
3. Berbicara dihadapan guru jika diminta.
4. Jangan bertanya kepada guru kecuali sudah mendapatkan izin.
5. Jangan menyanggah penjelasan guru.
6. Duduk dengan tenang di hadapan guru.
7. Tidak diperkenankan berprasangka buruk terhadap guru

[84] Jalâl al-Dîn al-Mahalli dan Jalâl al-Dîn al-Sûyut}î, *Tafsîr al-Jalâlain al-Muyassar*, hlm. 302.

[85] Mudjab Mahali, *Pembinaan Moral di Mata Al-Ghazali*, Yogyakarta: FBFE, 1984, hlm. 281

mengenai tindakannya yang terlihat mungkar, sebab guru lebih tau rahasia-rahasia yang terkandung dalam tindakannya.[86]

Pada ayat selanjutnya akan diketahui bagaimana kemampuan Musa untuk taat dan patuh terhadap persyaratan yang sudah ia sepakati dengan Khadhir sebagai gurunya. Dalam teori psikologi, kepribadian tahan banting (*hardness personality*)[87] Musa mulai diuji sampai nanti Khadhir sendiri yang akan menjelaskan hakikat perbuatannya. Tentu untuk mematuhi persyaratan yang telah ia sepakati itu Musa harus punya kemampuan untuk mengendalikan diri ketika menghadapi kejadian-kejadian yang tidak menyenangkan dan mampu memberikan makna positif terhadap kejadian tersebut sehingga tidak menimbulkan tekanan atau emosi terhadap dirinya.

c. Fragmen Melubangi Kapal

فَانْطَلَقَاۗ حَتّٰٓى اِذَا رَكِبَا فِى السَّفِيْنَةِ خَرَقَهَاۗ قَالَ اَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ اَهْلَهَاۚ لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا اِمْرًا ﴿٧١﴾ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٧٢﴾ قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِيْ بِمَا نَسِيْتُ وَلَا تُرْهِقْنِيْ مِنْ اَمْرِيْ عُسْرًا ﴿٧٣﴾

71. *Maka berjalanlah keduanya, hingga ketika keduanya menaiki perahu lalu dia melubanginya. Dia (Musa) berkata, "Mengapa engkau melubangi perahu itu, apakah untuk menenggelamkan penumpangnya?" Sungguh, engkau telah berbuat suatu kesalahan yang besar.*

72. *Dia berkata, "Bukankah sudah aku katakan, bahwa sesungguhnya engkau tidak akan mampu sabar bersamaku?"*

[86] Mudjab Mahali, *Pembinaan Moral di Mata Al-Ghazali,* hlm. 287-288.

[87] *Hardness Personality* adalah kepribadian yang mempunyai pengaruh positif pada berbagai status individu dan berfungsi sebagai sumber perlawanan pada saat individu menemui kejadian yang menimbulkan tekanan psikis atau emosi pada disi seseorang. Lihat: S.C. Kobasa, *Hardiness and Health, A Prospective Study,* Journal of Personality and Social Psychology, vol. 42, No. 1, America: American Psychological Association, 1982, hlm. 168-177.

73. *Dia (Musa) berkata, "Janganlah engkau menghukum aku karena kelupaanku dan janganlah engkau membebani aku dengan suatu kesulitan dalam urusanku."* (Al-Kahf/18:71-73)

Pada fragmen ini adalah kelanjutan dari kisah sebelumnya. Setelah Musa mendapatkan izin untuk mengikuti Khadhir, mereka berjalan mencari kapal yang akan mereka tumpangi. Setelah menemukan sebuah kapal mereka menaikinya, lalu Khadhir melubangi kapal tersebut.

Reaksi Musa terhadap pengerusakan kapal tersebut dalam al-Qur'an disebutkan dengan kalimat *Ia qad ji'ta syain imran,"sesungguhnya kamu telah melakukan kesalahan yang besar".* Menurut Qatadah sebagaimana dinukil oleh al-Thabari, kapal itu telah berjalan di lautan namun justru Khadhir melubanginya, padahal mereka membutuhkan kapal. Lafadz *al-imrun* dalam Bahasa Arab bermakna musibah atau bencana. Maka perbuatan Khadhir tersebut dinilai sebagai sebuah kemungkaran karena dapat menimbulkan musibah atau bencana. Peristiwa ini merupakan ilmu yang diberikan Allah kepada Khadhir, yang tidak diketahui oleh Musa.[88]

Khadhir pun mengingatkan Musa "*Bukankah aku telah berkata, "sesungguhnya kamu sekali-kali tidak akan sabar bersama denganku."* Musa tidak mampu memahami perbuatan Khadhir karena ia tidak memiliki ilmu tentang itu. Musa memohon maaf dengan berkata "*janganlah kamu menghukum aku karena kelupaanku."*

Para ulama ahli takwil berbeda pendapat mengenai tafsir dari ayat tersebut. Pendapat pertama mengatakan bahwa perkataan Musa tersebut adalah bantahan, bukan karena lupa dengan janjinya berdasarkan kesepakatan dengan Khadhir untuk tidak menanyakan sesuatu apa pun sampai Khadhir menjelaskannya

[88] Imâm Abû Ja'fâr Muhammad ibn Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr Al-Thabarî min Kitâbihi Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl al-Qur'ân*, Jilid 5, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1415 H/ 1994, hlm. 120.

sendiri kepadanya. Pendapat lain memaknai *an-nisyân* sebagai meninggalkan. Maka ayat tersebut ditafsirkan dengan *janganlah kamu menghukumku karena aku telah meninggalkan janjiku.*

Dalam menyikapi dua pendapat ini, at-Thabari menafsirkannya dengan seimbang. Menurutnya Musa meminta kepada Khadhir agar tidak menghukumnya karena lupa dengan janjinya untuk tidak mempertanyakan apa dan sebab perbuatan yang dilakukan Khadhir. Selanjutnya Musa tidak sekedar bertanya karena ia ingat dengan janjinya.

Selain itu Musa memohon agar Khadhir tidak membebaninya dengan sesuatu yang berat dan tidak mempersempit urusannya untuk tetap mendapatkan kesempatan mengikuti Khadhir.[89]

d. Fragmen Membunuh Anak Kecil

فَانْطَلَقَا ۖ حَتّٰٓى اِذَا لَقِيَا غُلٰمًا فَقَتَلَهٗ ۙ قَالَ اَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ ۗ لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا ۝ ٧٤ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّكَ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْرًا ۝ ٧٥ قَالَ اِنْ سَاَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍۢ بَعْدَهَا فَلَا تُصٰحِبْنِيْ ۚ قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَّدُنِّيْ عُذْرًا ۝ ٧٦

74. *Kemudian, berjalanlah keduanya, hingga ketika berjumpa dengan seorang anak, dia membunuhnya. Dia (Musa) berkata, "Mengapa engkau membunuh jiwa yang bersih bukan karena dia membunuh orang lain? Sungguh, engkau benar-benar telah melakukan sesuatu yang sangat mungkar."*

75. *Dia berkata, "Bukankah sudah kukatakan kepadamu bahwa sesungguhnya engkau tidak akan mampu bersabar bersamaku?"*

76. *Dia (Musa) berkata, "Jika aku bertanya kepadamu tentang sesuatu setelah ini, jangan lagi engkau memperbolehkan aku menyertaimu. Sungguh engkau telah mencapai batas (yang wajar*

[89] Imâm Abû Ja'fâr Muhammad ibn Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr Al-Thabarî min Kitâbihi Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl al-Qur'ân*… hlm. 120-121.

dalam) memberikan uzur (maaf) kepadaku." (Al-Kahf/18:74-76)

Khadhir dalam konteks ayat ini masih berkenan memaafkan Musa. Lalu mereka pergi meninggalkan perahu, berjalan menyusuri pantai. Lalu mereka berjumpa dengan anak remaja yang belum dewasa. Dengan segera Khadhir membunuh anak itu. Pada ayat tersebut disebutkan *faqatalahu* dengan huruf *fa'* sebagai *fa' 'at}ifah* karena pembunuhan itu terjadi langsung sesudah bertemu. Persoalan bagaimana cara membunuh ada berbagai macam pendapat. Ada yang berpendapat dibunuh dengan tangan kosong, disembelih dengan pisau besar dan ada yang berpendapat kepala anak itu dipukulkan ke tembok.

Musa pun terperanjat melihat perbuatan Khadhir dan menyatakan bahwa Khadhir telah melakukan kemungkaran yang besar. Maka Musa pun mendapatkan peringatan yang ke dua bahwa dia tidak akan mampu bersabar bersama Khadhir. Tetapi Musa tetap memohon agar tetap diberi kesempatan untuk mengikuti Khadhir dengan janji bahwa jika setelah itu Musa bertanya lagi kepada Khadhir tentang sesuatu apa pun maka dia rela berpisah dengan Khadhir. Musa pun menyadari bahwa dia telah diberi kesempatan yang sangat cukup untuk mengikuti Khadhir meskipun dia telah dua kali berbuat kesalahan.[90]

Meskipun seorang Nabi, Musa adalah manusia yang juga mempunyai kelemahan. Kesungguhan Musa patut untuk tetap diapresiasi kendati dia telah dua kali menyalahi janji. Seperti halnya manusia pada umumnya, seseorang yang mempunyai cita-cita harus mempunyai tekad yang kuat walaupun dalam perjalanan untuk mencapainya mengalami jatuh bangun menghadapi ujian.

e. Fragmen Menegakkan Dinding

[90] Jalâl al-Dîn al-Mahalli dan Jalâl al-Dîn al-Sûyut}î, *Tafsîr al-Jalâlain al-Muyassar*, hlm. 301-302.

فَانْطَلَقَاۗ حَتّٰٓى اِذَآ اَتَيَآ اَهْلَ قَرْيَةِ ِۨاسْتَطْعَمَآ اَهْلَهَا فَاَبَوْا اَنْ يُّضَيِّفُوْهُمَا فَوَجَدَا فِيْهَا جِدَارًا يُّرِيْدُ اَنْ يَّنْقَضَّ فَاَقَامَهٗۗ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ اَجْرًا ۝٧٧

77. *Lalu, keduanya berjalan, hingga ketika keduanya sampai ke penduduk suatu negeri, mereka berdua meminta dijamu oleh penduduknya, tetapi mereka tidak mau menjamu keduanya. Kemudian, keduanya mendapati dinding (rumah) yang hampir roboh di negeri itu, lalu dia menegakkannya. Dia (Musa) berkata, "Jika engkau mau, niscaya engkau dapat meminta imbalan untuk itu."* (Al-Kahf/18:77)

Ayat ini menceritakan titik akhir kebersamaan Musa dan Khadhir disebabkan Musa telah melakukan pelanggaran lagi dengan ucapannya *lau syi'ta.* Meskipun perkataan itu seperti hanya sebuah tawaran tetapi sesungguhnya mengandung pertanyaan untuk memilih.

Perjalanan kisah Musa dan Khadhir mengandung hikmah begitu berharganya kesabaran, kesungguhan *hardness personality* dan dalam meraih cita-cita. Tiga kali Khadhir mengingatkan Musa *innaka lan tastatî'a shabrâ,* seolah-olah Khadhir berpesan kepada kita semua bahwa kesabaran adalah bekal utama untuk meraih cita-cita.

Menurut Franken dalam bukunya Human Motivation, ada tiga komponen seseorang mampu memiliki kepribadian yang sabar, penuh kesungguhan dan *hardness personality*

Pertama, memiliki kontrol terhadap diri sendiri, yaitu seseorang mampu mengendalikan apa saja yang terjadi dalam hidupnya sehingga tidak mudah menyerah ketika sedang berada dalam keadaan tertekan. Seseorang yang memiliki kesabaran yang tinggi berpandangan bahwa semua kejadian yang dia hadapi dapat ditangani oleh dirinya dan dia bertanggungjawab

terhadap apa yang dilakukannya.

Kedua, memiliki komitmen kuat yang berisi keyakinan bahwa hidup itu bermakna dan memiliki tujuan. Dengan komitmen yang kuat dia percaya akan ada perubahan yang dapat membantu perkembangan dirinya, mendapatkan kebijaksanaan dan memperoleh pelajaran banyak dari pengalaman.

Ketiga, memiliki pandangan bahwa rintangan adalah tantangan, ia siap menghadapi segala perubahan keadaan dan melakukan aktifitas baru untuk lebih maju. Baginya rintangan adalah sesuatu yang menyenangkan dan menantang, bukan sesuatu yang bersifat mengancam.[91]

f. Fragmen Perpisahan dan Penjelasan Khadhir

قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ ۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا
أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا
وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ
مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا
خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى
ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ
أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ۚ
ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا

78. Khidhr berkata "Inilah perpisahan antara aku dengan kamu; kelak akan kuberitahukan kepadamu tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya.

79. Adapun bahtera itu adalah kepunyaan orang-orang miskin yang bekerja di laut, dan aku bertujuan merusakkan bahtera itu, karena di hadapan mereka ada seorang raja yang merampas tiap-tiap bahtera.

[91] Robert E. Franken, *Human Motivation (5th ed.),* Belmont, CA: Wadsworth, 2002), hlm. 122.

80. Dan adapun anak muda itu, maka keduanya adalah orang-orang mukmin, dan kami khawatir bahwa dia akan mendorong kedua orang tuanya itu kepada kesesatan dan kekafiran.

81. Dan kami menghendaki, supaya Tuhan mereka mengganti bagi mereka dengan anak lain yang lebih baik kesuciannya dari anaknya itu dan lebih dalam kasih sayangnya (kepada ibu bapaknya).

82. Adapun dinding rumah adalah kepunyaan dua orang anak yatim di kota itu, dan di bawahnya ada harta benda simpanan bagi mereka berdua, sedang ayahnya adalah seorang yang saleh, maka Tuhanmu menghendaki agar supaya mereka sampai kepada kedewasaannya dan mengeluarkan simpanannya itu, sebagai rahmat dari Tuhanmu; dan bukanlah aku melakukannya itu menurut kemauanku sendiri. Demikian itu adalah tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya".

Sebelum berpisah, Khadhir menepati janjinya untuk menjelaskan makna atau tujuan dibalik semua perbuatan yang sudah ia lakukan:

Mengenai perahu yang dia rusak, Khadhir menjelaskan bahwa perahu tersebut adalah milik orang-orang yang lemah dan miskin yang mereka gunakan untuk bekerja di laut. Khadhir rusak agar dinilai tidak bagus atau tidak layak untuk digunakan, sebab di balik sana ada raja yang kejam dan selalu memerintahkan petugas-petugasnya untuk mengambil atau merampas setiap kapal yang masih berfungsi dengan baik. Menurut M. Quraish Shihab, seolah-olah Khadhir melanjutkan perkataannya *"dengan demikian, apa yang kubocorkan itu bukanlah bertujuan menenngelamkan penumpangnya, tapi justru menjadi sebab terpeliharanya hak-hak orang miskin."* Memang ada kaidah yang memperbolehkan melakukan kemudharatan

kecil untuk menghindari kemudharatan yang lebih besar.[92]

Kapal sejak dahulu kala memang sudah menjadi alat transportasi manusia. Allah memeberikan ilham kepada manusia untuk merancang kapal dengan bentuk dan sistem yang memudahkannya bergerak di air tanpa hambatan sehingga dengan mudah mengarungi laut lepas.[93]

Selain itu kapal sejak dahulu juga berfungsi untuk mengangkut barang-barang yang bermanfaat untuk manusia.[94] Menurut Hamka, sejak zaman purbakala manusia sudah tahu cara membuat kapal meskipun dalam bentuk yang sederhana. Selain itu manusia juga diberi pengetahuan pendukung yaitu pengetahuan tentang peredaran angin dan kegunaan laut. Dengan menggunakan kapal manusia dapat mengenal manusia lain di pulau dan benua yang lain, maka terjadilah hubungan antar manusia untuk melakukan pertukaran keperluan hidup.[95]

Di ayat lain yaitu surat al-Isra' ayat 66 Allah berfirman:

رَّبُّكُمُ ٱلَّذِى يُزْجِى لَكُمُ ٱلْفُلْكَ فِى ٱلْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

66. Tuhan-mu adalah yang melayarkan kapal-kapal di lautan untukmu, agar kamu mencari sebahagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penyayang terhadapmu.

Menurut Quraish Shihab, Allahlah yang berkuasa melayarkan kapal-kapal di lautan dan sunga-sungai dengan mudah untuk kemanfaatan manusia dengna jalan menciptakan hukum-hukum alam. Dengan semua itu manusia dapat mencari

[92] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an,* Jilid VII, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hlm. 353-354.

[93] Muhammad al-Thâhir ibn 'Asyûr, *al-Tah}rîr wa al-Tanwîr,* Juz 13, Tûnis: Dâr al-Suh} nûn li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1997, hlm. 425.

[94] Q.S. Al-Baqarah 164.

[95] Hamka, *Tafsir Al-Azhar,* Jilid I, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1989, hlm. 366.

sebagian karunai-Nya yang melimpah dan tidak dapat atau sulit ditemukan di darat, seperti ikan dan mutiara. Dengan itu Allah juga memberi kemudahan tranportasi dan perdagangan kepada umat manusia.[96]

Dari penjelasan di atas, betapa besar karunia lautan yang Allah berikan kepada manusia. Maka jika kembali pada kisah Musa dan Khadhir, pembocoran kapal yang dilakukan oleh Khadhir sesungguhnya bertujuan untuk menyelamatkan perekonomian orang yang lemah dan miskin karena memang pekerjaannya mencari sebagian karunia Allah di laut. Dalam konteks saat ini, perhatian terhadap keselamatan perekonomian rakyat sangat penting untuk diperhatikan agar perekonomian negara bisa berjalan dengan stabil.

Pada ayat ke 80-81 surat al-Kahfi Khadhir menjelaskan hikmah dibalik pembunuhan terhadap anak muda yang telah dia lakukan. Dalam pengetahuan modern pembunuhan yang dilakukan Khadhir tersebut termasuk peristiwa kriminal dengan hukuman yang cukup berat. berbeda dengan konteks kisah Musa dan Khadhir. Menurut Khadhir, pembunuhan yang dilakukannya itu disebabkan karena kekhawatiran kelak anak tersebut akan mendorong orang tuanya pada kesesatan dan kekafiran, padahal kedua orang tuanya adalah orang-orang yang mukmin. Kelak Allah akan mengganti anak itu dengan anak yang lebih baik kesucian dan kasih sayangnya kepada orang tuanya.

Jika ditinjau dari konteks kekinian, para orang tua di zaman ini harus khawatir dan peduli terhadap akhlak dan masa depan anaknya sebagaimana kekhawatiran Khadhir terhadap anak kecil tersebut. Sebab, orang tua mempunyai peran penting untuk mendidik dan membentuk karakter anak. Sebagaimana hadis Nabi:

[96] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid VII,... hlm. 143-145.

كُلُّ مَوْلُوْدٍ يُوْلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ۞ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ

"Setiap anak yang dilahirkan dalam keadaan suci (fitrah), maka orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani atau Majusi. (H.R. Bukhari).[97]

Dalam surat at-Tahrim ayat 6 Allah juga memerintahkan untuk menjaga diri dan keluarga dari api neraka:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا

6. Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka.

Dari hadis dan ayat tersebut seorang mukmin berkewajiban untuk menjaga diri dan keluarganya (Istri, anak-anak dan keluarganya yang lain) dari api neraka. Maka orang tua mempunyai kewajiban untuk membimbing dan memberi pendidikan yang baik kepada anaknya agar tidak sesat dan kafir yang akan menjerumuskannya ke dalam api neraka.

Terakhir pada ayat ke 82, Khadhir menjelaskan bahwa alasanya menegakkan kembali dinding yang hampir roboh. Dibawah dinding tersebut ada harta simpanan untuk dua anak yatim yang kelak jika dua anak yatim tersebut sudah dewasa dapat dimanfaatkan untuk mereka. Pada ayat ke 77 disebutkan bahwa Khadhir tidak meminta imbalan atas perbuatannya itu.

Apa yang telah dilakukan oleh Khadhir tersebut adalah perbuatan altruistik yang di era sekarang ini sangat jarang bisa ditemui. Perbuatan altruistik adalah perilaku menolong yang bertujuan semata-mata untuk kebaikan orang yang ditolong

[97] Imam Abî 'Abdillâh ibn Ismâ'îl ibn Ibrâhim ibn Mughîrah, *Shâh}ih} Bukhâri*, Juz I, Beirut: Dâr al-Kutûb Ilmiyyah, t.th., hlm. 421.

tanpa tendensi atau mengharap imbalan apa pun.[98] Dalam al-Qur'an disebut surat al-Hasyr ayat 9 disebut dengan istilah *itsar*

وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ

9. Dan orang-orang yang telah menempati kota Madinah dan telah beriman (Anshor) sebelum (kedatangan) mereka (Muhajirin), mereka (Anshor) 'mencintai' orang yang berhijrah kepada mereka (Muhajirin). Dan mereka (Anshor) tiada menaruh keinginan dalam hati mereka terhadap apa-apa yang diberikan kepada mereka (Muhajirin); dan mereka mengutamakan (orang-orang Muhajirin), atas diri mereka sendiri, sekalipun mereka dalam kesusahan. Dan siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, mereka itulah orang orang yang beruntung.

C. Analisis Nilai-nilai Filosofis Ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir dalam Konteks Kekinian

Kajian mengenai nilai-nilai filosofis yang tersembunyi dari sebuah kisah adalah bagian dari pembacaan semiotik yang merupakan lanjutan dari analisis tanda-tanda dan pencarian tingkatan makna. Meskipun sebenarnya alat atau media untuk mengungkap nilai-nilai filosofis tersebut adalah pekerjeaan tersendiri yang membutuhkan ketelitian. Sebab nilai-nilai filosofis dalam semiotika tidak pernah nyata atau tidak terlihat karena secara praksis jauh tersembunyi sehingga tidak kentara.[99]

Berangkat dari analisis dinamika penafsiran kisah Musa dan

[98] Desmita, *Psikologi Perkembangan,* cet. IV, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008, hlm. 131-132.

99 Aart van Zoest, "Peranan Konteks, Kebudayaan dan ideologi di dalam semiotika", dalam Panuti Sudjiman dan Aart van Zoest, *Serba Serbi Semiotika,* Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996, hlm. 104.

Khadhir dan semiotik dari kisah tersebut penulis menemuk tiga nilai-nilai filosofis yang perlu diungkap dari pesan tersembunyi pada kisah Musa dan Khadhir.

1. Kepedulian Ekonomi

Sebagai telah penulis jelaskan sebelumnya bahwa pembocoran kapal yang dilakukan oleh Khadhir sesungguhnya bertujuan untuk menyelamatkan perekonomian orang yang lemah dan miskin karena memang pekerjaannya mencari sebagian karunia Allah di laut. Dalam konteks saat ini, perhatian terhadap keselamatan perekonomian rakyat sangat penting untuk diperhatikan agar perekonomian negara bisa berjalan dengan stabil.

Kepedulian terhadap kondisi ekonomi sangat penting untuk diperhatikan. Banyak faktor yang bisa menyebabkan terjadinya ketidak stabilan ekonomi. Diantaranya adalah; *pertama,* pola kepemilikan sumber daya yang tidak seimbang sehingga mengakibatkan ketimpangan distribusi pendapatan. *Kedua,* kualitas sumber daya manusia yang rendah sehingga produktifitasnya juga rendah. *Ketiga*, keterbatasan akses dan modal.[100]manusia yang mengalami keterbatasan atau bahkan ketiadaan akses dan modal untuk mengembangkan perekonomian hidupnya dengan terpaksa ia bekerja sesuai dengan kondisi yang ada.[101]

Menurut ahli ekonomi yang lain, ketidaksetabilan perekonomian juga bisa disebabkan oleh merosotnya pendapatan per-kapita secara global, etos kerja dan produktifitas masyarakat menurun, biaya hidup yang tinggi, *subsidi in come* dari pemerintah kurang merata.[102]

Ketidak setabilan ekonomi akan berakibat negative terhadap

---

100 Mudrajad Kuncoro, *Ekonomi Pembangunan Teori: Masalah dan Kebijakan,* Yogyakarta: AMP YKPN, 2003, hlm. 107.

101 Bambang Ismawan, *Keuangan Mikro dalam Penanggulangan Kemiskinan dan Pemberdayaan Ekonomi Rakyat,* Jakarta: BKKBN, 2003, hlm. 102.

102 Mudrajad Kuncoro, *Ekonomi Pembangunan Teori: Masalah dan Kebijakan*..hlm. 108.

kondisi sosial masyarakat. Secara umum dampak negatif tersebut adalah meningkatnya jumlah pengangguran, cenderung untuk mengambil jalan pintas demi memenuhi kebutuhan hidup dengan cara-cara yang melanggar hukum, ketidakmampuan untuk melanjutkan pendidikan dan pelayanan kesehatan yang susah di dapat karena mahal.[103]

Al-Qur'an sangat memberikan perhatian terhadap permasalahan ekonomi. Hal ini bisa dilihat dari kata *mâl* yang disebutkan berulang-ulang, yaitu 86 kali pada 79 ayat dalam 38 surat. Jumlah yang cukup banyak untuk menghiasi sepertiga surat al-Qur'an. Jumlah ini belrum termasuk derivasinya, seperti kata *rizq, matâ',* dan *kanz*. Maka harta memiliki kedudukan yang sangat penting dalam al-Qur'an.

Salah satu ayat yang membahas mengenai kedudukan harta adalah Q.S. Al-Kahfi ayat 46:

ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا

46. *Harta dan anak-anak adalah perhiasan kehidupan dunia tetapi amalan-amalan yang kekal lagi saleh adalah lebih baik pahalanya di sisi Tuhanmu serta lebih baik untuk menjadi harapan.*

Harta dan anak memiliki dampak positif dan negative terhadap pemiliknya. Kata *mâl* yang diposisikan sebagai *zînah* berfungsi sebagai perhiasaan dunia yang kerap melalaikan manusia dari Allah swt. Hal ini disebabkan karena harta dan anak menjadi kebanggaan setiap manusia. Seseorang yang memiliki harta yang banyak dan anak dapat memberikan martabat dan kehidupan yang terhormat kepada pemiliknya. Sebaliknya, dengan harta dan anak seseorang dapat menjadi takabbur dan merendahkan orang lain. Untuk itulah Allah swt. Dengan tegas menyatakan bahwa semua itu hanya perhiasaan duniawi. Keduanya akan binasa dan tidak layak untuk

103 Mubyarto, *Pemberdayaan Ekonomi Rakyat*, Yogyakarta: Aditya Media, 1999, hlm. 20.

dijadikan sebagai subjek kesombongan.

Sedangkan dari sudut pandang urutan ayat, harta lebih didahulukan dari pada anak. Meskipun posisi anak sebenarnya lebih dekat dengan hati orang tuanya, tetapi harta sebagai perhiasan lebih sempurna dari pada anak. Dengan harta dapat memenuhi kebutuhan orang tua dan anak setiap waktu serta kelangsungan hidup keturunan dapat terjamin. Manusia memiliki kebutuhan terhadap dengan porsi yang lebih besar dari pada kebutuhannya kepada anak. Tidak sebaliknya.[104]

Berbeda dengan Tarigan, menurut M. Quraish Syihab ayat sebelumnya yang menggambarkan keadaan dan sifat kegemerlapan dunia, dilanjutkan dengan ayat ini yang menyebutkan dua perhiasan dunia yang sering dibanggakan oleh manusia hingga membuat manusia lengah dan angkuh. *Harta dan anak-anak adalah perhiasan kehidupan dunia* sejatinya tidak abadi dan bisa mmeperdaya manusia. Sebaliknya, amal shalih yang dilakukan karena Allah swt. Akan kekal. Yaitu yang sesuai dengan tuntunan agama dan bermanfaat akan lebih baik pahalanya di sisi Tuhanmu serta lebih layak untuk diandalkan menjadi harapan.

Pada kalimat *al-bâqiyât al-shâlih}ât* di ayat tersebut bukan menunjukkan bahwa anak dan harta dianggap sebagai sesuatu yang remeh. *Al-bâqiyât* yang bermakna kekal menjadi kata kunci perbandingan. Memiliki harta dan anak memang menjadi salah satu faktor kebahagiaan hidup di dunia. Tetapi jika ingin mendapatkan kebahagian yang lebih hakiki maka dapat diperoleh dengan beramal shalih. Harta menjadi media untuk beramal shalih. Perbuatannya dalam mensedekahkan dan menginfakkan hartannya itulah yang menjadi amal shalih. Begitu juga usahanya dalam membentuk anak yang shalih itulah yang menjadi amal shalih orang tuanya.[105]

---

[104] Azhari Akmal Tarigan, *Tafsir Ayat-ayat Ekonomi,* Medan: Febi UIN-SU Press, 2016, hlm. 82.

[105] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesa dan Keserasian al-Qur'an,,* Vol. VIII, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hlm. 70.

Penjelasan dari ayat di atas dapat disimpulkan bahwa ekonomi memiliki peranan yang sangat penting dalam kehidupan bahkan tidak akan pernah dapat dipisahkan. Manusia sangat mebutuhkan harta sebagai penopang kehidupan di dunia, bahkan menjadi sesuatu yang sangat dicintainya.

وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا

20. dan kamu mencintai harta benda dengan kecintaan yang berlebihan.

Kecintaan kepada harta secara berlebihan bisa menjadikan seseorang melakukan apa pun untuk mendapatkannya. Tidak peduli baik buruk, halal atau pharam, meskipun dengan cara pencurian, penipuan, penggelapan, penyuapan, perjudian, korupsi, perampokan dan lain-lain. Untuk itu sangat penting diperhatikan bahwa setiap orang yang berusaha mendapatkan harta maka harus sesuai dengan cara-cara yang diperbolehkan syari'at.

Harta memiliki kedudukan yang sangat penting dalam Islam, yaitu menjadi salah satu dari lima kebutuhan pokok dalam kehidupan yang harus dipelihara (*ad-dharûriyyah al-khamsah*). Lima kebutuhan pokok yang harus dijaga tersebut adalah memelihara agama, jiwa, keturunan, akal dan harta.[106] Dari ke lima kebutuhan pokok ini harta memiliki peran yang sangat penting untuk memelihara empat aspek lainnya. Setiap aktifitas manusia; ibadah untuk menjalan kewajiban dari Allah, makan dan minum untuk menjaga jiwa, pernikahan untuk memelihara keturunan, memlihara akal dengan cara menuntut ilmu, semuanya dapat dilaksanakn dengan memiliki harta. Maka sangaet jelas, ekonomi dalah faktor yang sangat vital dalam menjalani kehidupan.

Untuk memenuhi kebutuhan ekonomi tersebut, manusia memiliki fitrah untuk bekerja. Perintah Allah kepada manusia untuk

[106] Rozalinda, *Ekonomi Islam Teori dan Aplikasinya pada Aktfitas Ekonomi,* Jakarta: PT. Raja Grapindo Persada, hlm. 42.

bekerja terdapat dalam surat At-Taubah ayat 105:

وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ

105. Dan Katakanlah "Bekerjalah kamu, maka Allah dan Rasul-Nya serta orang-orang mukmin akan melihat pekerjaanmu itu, dan kamu akan dikembalikan kepada (Allah) Yang Mengetahui akan yang ghaib dan yang nyata, lalu diberitakan-Nya kepada kamu apa yang telah kamu kerjakan.

Prestasi kerja seseorang akan dinilai langsung oleh Allah, Rasul dan orang-orang mukmin yan gpada saatnya nanti di akhirat akan diperlihatkan secara transparan kepada pelakunya baik yang tampak maupun yang sembunyi-sembunyi. Prestasi tersebut terwujud dalam berbagai bentuk, seperti kekayaan, kemmapuan, kemuliaan, keleluasan dan keutamaan rizki yang tiada tara. Adapun diakhirat, semuanya dikembalikan kepada Allah dzat mengetahui perkara ghaib, yang rahasia dan samar. Semua hal menyangkut prestasi kerja bermotifkan ekonomi dan yang terkaitan dengan nilai-nilai ukhrawi pasti akan diberi balasan yang setimpal.[107] Pelajaran yang bisa dipetik adalah balasan terhadap setiap pekerjaan seseorang sesuai dengan kualitasnya kesungguhannya.

Sejalan dengan ayat di atas, perintah bekerja juga terdapat dalam surat Al-Mulk ayat 15:

هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ذَلُولٗا فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ وَإِلَيۡهِ ٱلنُّشُورُ

15. Dialah Yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebahagian dari rezeki-Nya. Dan hanya kepada-Nya-lah kamu (kembali setelah)

[107] Muhammad Amin Suma, *Tafsir Ayat Ekonomi*, Jakarta: Amzah, 2013, hlm. 61.

dibangkitkan.

Ada dua pesan moral yang disampaikan oleh Quraish Shihab dalam ayat ini. *Pertama*, meskipun bumi diciptakan dalam bentuk bulat, setiap kaki manusia melangkah yang terlihat adalah hamparan luas.hal ini merupakan kemudahan yang Allah berikan agar manusia nayaman menghuni bumi. *Kedua*, dimanapun manusia mampu mendapatkan sumber makanan dan rizki. Berdasarkan kata *zalulan* yang dimaknai sebagai penurut atau ditundukkan sehingga menjadi mudah berasal dari akar kata *zalala* yang berarti rendah atau hina. Dalam konteks ini bumi diperintahkan oleh Allah untuk tunduk sehingga mudah untuk dkelola, dipelihara dan dilestarikan. Maka tidak ada alasan bagi manusia untuk meminta-minta, justru harus bekerja sekuat tenaga. Sedangkan lafadz *kullu* yang diletakkan setelah *famsyu* menunjukkan bahwa rizki itu akan diperoleh apabila seseorang telah berupaya mencarinya.[108]

Meskipun ada perintah untuk bekerja, manusia perlu menyadari bahwa semua rizki yang diperolehnya pada hakikatnya adalah milik Allah swt. Sebagaimana firman Allah dalam surat al-A'raf ayat 128:

قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ

128. Musa berkata kepada kaumnya "Mohonlah pertolongan kepada Allah dan bersabarlah; sesungguhnya bumi (ini) kepunyaan Allah; dipusakakan-Nya kepada siapa yang dihendaki-Nya dari hamba-hamba-Nya. Dan kesudahan yang baik adalah bagi orang-orang yang bertakwa".

Ayat ini merupakan nasihat Musa kepada kaumnya yang sedang dalam kondisi sangat cemas sehingga keimanan mereka kepada Allah perlu diperkuat. Sebesar apa pun kekuasaan Fir'aun kepada

[108] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesa dan Keserasian al-Qur'an,,* Vol. VIII… hlm. 356.

Bani Isra'il, yang mmeiliki bumi tetaplah Allah swt. Artinya Allah lebih berkuasa dari pada Fir'aun dan hanya orang-orang yang bertakwa yang akan memiliki akhir yang baik.[109]

Setalah Allah menciptakan bumi dengan segala isinya, manusia diperkenankan untuk mengambil bagian mereka dari isi bumi. Mereka mempunyai hak yang tidak bisa diganggu atau pun dihalangi oleh orang lain untuk mencukupi kebutuhan hidup.[110] Tetapi sebagaimana Fir'aun, kekuasaan manusia atas bumi ini tidak terlepas dari izin Allah swt. Setiap saat Allah juga mampu untuk mencabut kekuasaan itu.

Pada hakikatnya manusia tidak memiliki apa-apa. Semua fasilitas yang Allah ciptakan di dunia ini untuk dikelola dengan sebaik-baiknya agar kehidupan berjalan dengan baik sehingga perekonomian masyarakat menjadi stabil dan sejahtera. Ada batas bagi manusia untuk mengeksploitasinya, yaitu mengelola, memanfaatkan dan menjaganya sesuai dengan amanah dan ketentuan Allah swt.

Di dalam al-Qur'an Allah swt. juga memberi petunjuk agar perekonomian dapat dikelola dengan baik. Di antaranya dengan pemerataan ekonomi, pola hidup hemat, etos kerja yang baik untuk memaksimalkan sumber daya dan menghindari perilaku ekoniomi ilegal.

a. Pemerataan Ekonomi

Pengelolaan ekonomi yang baik dengan melakukan pemerataan tentu akan berdampak positif terhadap kesejahteraan umat. petunjuk al-Qur'an mengenai pemerataan ekonomi ada dalam surat al-Hasyr ayat 7:

مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟

[109] Hamka, *Tafsir al-Azhar,* Juz IX, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985, hlm. 40.

[110] Abdul Sami' al-Misri, *Pilar-pilar Ekonomi Islam,* Terj. Dinyauddin Djuwaini, Jakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hlm. 27.

ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ

7. Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukumannya.

Penjelasan mengenai ayat ini sangat terkait dengan ayat sebelumnya. Pada ayat keenam surat al-H{asyr dijelaskan mengenai hukum *fâ'i. Fâ'i* sendiri adalah pembagian harta rampasan dari musuh tanpa berperang, yaitu musuh menyerah dan mengaku kalah sebelum terjadinya peperangan. Latar belakangnya adalah menyerahnya Bani Nad}îr akibat dari pengepungn oleh Rasulullah dan kaum muslimin. Setelah itu Bani Nad}îr diusir dari Madinah dan hanya diperbolehkan membawa harta sebanyak satu unta dari masing-masing mereka.[111] Maka turunlah ayat ke tujuh dari surat al-H{asyr.

Fâ'i berupa harta dari penduduk Fadak, Khaibar, Bani Quraizah dan Bani Nad}îr diperintahkan untuk diserahkan kepada Allah dan Rasul-Nya saja agar dapat dimanfaatkan bagi kepentingan umum. Bukan untuk dibagi-bagikan kepada kaum muslimin. Artinya dalam surat al-Hasyr ayat ke tujuh ini diperintahkan untuk membagi-bagikan harta *fâ'i* secara merata kepada kaum muslimin baik kepada Rasulullah, kerabat Rasul, orang-orang miskin, anak yatim yang fakir dan orang yang sedang dalam perjalanan.[112]

[111] Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya,* Vol. 10, Jakarta: Widya Cahaya, 2011, hlm. 54.

[112] Hamka, *Tafsir al-Azhar,* Vol. 28, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985, hlm. 56.

Imam Syafi'i berpendapat mengenai harta *fâ'i* dibagi menjadi lima bagian. Yaitu empat perlima untuk Rasulullah saw. sisanya dibagikan secara mera seperlima, yaitu kembalikan kepada Rasulullah, diberikan kepada kerabat Rasul (Bani Hayim dan Bani Muthalib, anak yatim, fakir miskin dan ibnu sabil. Setelah Rasulullah wafat, maka empat perlima harta tadi digunakan untuk kepentingan umum kaum muslimin.[113] Sebagaimana disebutkan dalam hadis:

حَدَّث نَاَ الْوَلِيدُ بْنُ عُتْبَةَ قَالَ حَدَّث نَاَ الْوَلِيدُ حَدَّث نَاَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْعَلاَءِ أَنَّهُ سَمِعَ أَ بَا سَلَّامٍ الْأَسْوَدَ قَالَ سَمِعْتُ عَمْرَو بْنَ عَبَسَةَ قَالَ صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى بَعِيرٍ مِنْ الْمَغْنَمِ فَلَمَّا سَلَّمَ أَخَذَ وَبَرَةً مِنْ جَنْبِ الْبَعِيرِ ثُمَّ قَالَ وَلَا يَحِلُّ لِي مِنْ غَنَايِمِكُمْ مِثْلُ هَذَا إِلَّا الْخُمُسُ وَالْخُمُسُ مَرْدُودٌ فِيكُمْ

"Telah menceritakan kepada kami al-Walid bin 'Utbah, ia berkata telah menceritakan kepada kami al-Walid, telah menceritakan kepada kami Abdullah bin al-A'la bahwa ia mendengar Abu Salam al-Aswad, berkata Aku Mendengar 'Amr bin 'Abasah, ia berkata Rasulullah saw. melakukan shalat bersama kami menghadap ke unta yang merupakan sebagian dari rampasan perang. Kemudian beliau mengucapkan salam dan mengambail satu helai rambut dari sisi unta tersebut. Kemudian beliau berkata "dan tidak halal bagiku dari rampasan perang kalian seperti ini kecuali seperlima dan seperlima dikembalikan kepada kalian.[114]

Prinsip keseimbangan dalam peredaran harta sangat kuat terkandung dalam ayat ini.[115] Pelaksanaan prinsip ini

[113] Hamka, *Tafsir al-Azhar,* Vol. 28… hlm. 57.

[114] Abû Dâwud Sulaiman al-Sijistânî, *Sunan Abû Dâwud*, Vol. 4, Beirut: Maktabah al-As} riyyah, tt., hlm. 82.

[115] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesa dan Keserasian al-Qur'an,* Vol.

akan memperbaiki permasalahan kemiskinan akibat dari ketidakmerataan dalam pengelolaan harta di masyarakat. Bisa jadi faktor munculnya kemiskinan adalah karena tajamnya kesenjangan sosial.

Prinsip pemerataan ekonomi yang diajarkan dalam al-Qur'an bukan untuk menghapus hak kepemilikan pribadi terhadap harta, tetapi justru menegaskan bahwa harta memiliki fungsi sosial. Melalui zakat dan shadaqah harta disalurkan kepada orang yang mmebutuhkan agar dapat dinikmati dan dimanfaatkan dengan baik. Artinya setiap harta yang dimiliki oleh seseorang terdapat hak orang lain dari sebagian harta itu untuk diberikan.

Zakat berfungsi untuk membersihkan harta, sebab tidak semua harta yang dimiliki oleh seseorang hanya untuk dirinya sendiri. Di dalam harta tersebut ada hak orang lain yang harus disalurkan.

۞إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ

60. Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Sesuai dengan ayat di atas, harta seseorang akan bersih ketika sudah disalurkan kepada salah satu golongan dari delapan golongan yang berhak menerima zakat, yaitu orang-orang fakir, orang miskin, amil zakat, muallaf, hamba sahaya, orang yang berhutang, *fî sabîlillâh* dan orang yang sedang dalam perjalanan.

XIV… hlm. 113.

Pemungutan zakat diperintahkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad untuk menarik zakat dari Abu Lubabah dan sahabat-sahabat lainnya. Akan tetapi permasalahan hukum yang berhak memungut zakat juga berlaku untuk setiap pemimpin atau penguasa dalam suatu masyarakat. Pemimpin atau penguasa tersebut dianggap mampu berlaku adil untuk membagikan zakat kepada pihak yang berhak untuk menerimanya. Hasilnya, zakat memiliki potensi untuk memenuhi fungsinya sebagai sarana yang efektif menumbuhkan kesejahteraan ekonomi masyarakat.[116]

Di akhir ayat kaum muslimin diperingatan untuk selalu taat kepada Rasulullah saw. dan menjauhi larangan Rasul.[117] Pembagian harta secara merata dibebankan kepada para penguasa yang yang saat itu adalah Rasulullah saw. siapa pun yang berada di bawah kekuasaanya harus taat kepada aturannya.

Seorang muslim yang tidak mau berpartisipasi dalam urusan kesejahteraan ekonomi, dengan tegas al-Qur'an menyatakan bahwa orang tersebut telah mendustakan agama dan hari kemudian.

أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ
فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ
وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ

1. *Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama?*
2. *Itulah orang yang menghardik anak yatim,*
3. *dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin.*

Secara spesifik dalam ayat tersebut Allah swt menjelaskan karakter orang yang mendustakan agama, yaitu *pertama,* orang yang menolak dan membentak anak yatim yang memohon belas kasihan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Perilaku

[116] Kementerian Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya,* Vol. IV… hlm. 200.
[117] Kementerian Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya…* hlm. 55.

semacam ini adalah bentuk takabbur dan penghinaan kepada anak yatim. *Kedua*, orang yang tidak mengajak orang lain untuk membantu dan memberi makan orang miskin.[118]

Dapat disimpulkan bahwa zakat merupakan solusi untuk pemerataan ekonomi dalam masyarakat. Kewajiban zakat merupakan ketetapan Allah berdasarkan pemilikan-Nya yang mutlak atas segala sesuatu dan juga berdasarkan *istikhlaf,* yaitu penugasan manusia sebagai khalifah di bumi. Segala sesuatu pada hakikatnya adalah milik Allah. Manusia memiliki kewajiban untuk membagikannya dalam kadar tertentu untuk dimanfaatkan oleh orang lain yang membutuhkan.[119]

b. Pola Hidup Hemat

Prinsip pola hidup hemat menjadi salah satu cara untuk mewujudkan kesetabilan ekonomi. Hal ini disampaikan oleh Muhammad al-Sayyid Yusuf berdasarkan surat Yusuf ayat 47 sampai dengan 49.[120]

قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ

47. Yusuf berkata "Supaya kamu bertanam tujuh tahun (lamanya) sebagaimana biasa; maka apa yang kamu tuai hendaklah kamu biarkan dibulirnya kecuali sedikit untuk kamu makan.

48. Kemudian sesudah itu akan datang tujuh tahun yang amat sulit, yang menghabiskan apa yang kamu simpan untuk

---

[118] Kementerian Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya…* hlm. 107.

119 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an,* Bandung: Mizan, 1998, hlm. 456.

120 Utang Ranuwijaya, *Ensiklopedi Metodologi al-Qur'an: Ekonomi dan Indeks,* Vol. 6, Jakarta: Kalam Publika, 2010, hlm. 26.

menghadapinya (tahun sulit), kecuali sedikit dari (bibit gandum) yang kamu simpan.

49. Kemudian setelah itu akan datang tahun yang padanya manusia diberi hujan (dengan cukup) dan dimasa itu mereka memeras anggur".

Takwil Nabi Yusuf atas mampi sang raja dalam ayat tersebut adalah negaranya akan mengalami kemakmuran dan keamanan selama tujuh tahun. Tetumbuhan akan hidup subur, binatang ternak berkembang dengan baik, masyarakat akan hidup dengan sejahtera, senang dan bahagia. Tetapi semua kemakmuran tersebut akan terwujud dengan catatan bekerja dengan keras. Oleh karena itu Nabi Yusuf mengatakan bahwa harus sesegera mungkin untuk memluai cocok tanam dalam waktu tujuh tahun. Hasil dari pertanian tersebut harus disimpan dan hanya boleh dipergunakan sesuai dengan kebutuhan saja.[121]

Penyimpanan hasil pertanian tersebut dilakukan karena mereka akan mengalami tujuh tahun yang penuh dengan kesengsaraan. Tanaman tidak berbuah, binatang ternak sedikit demi sedikit mati, musim kemarau dan udara panas lebih panjang dari biasanya. Otomatis kondisi tersebut akan berdampak dengan mengeringnya sumber air dan kekurangan makanan hingga bersisa sangat sedikit hanya cukup untuk dijadikan benih.[122]

T{abât}abâ'i menafsirkan mimpi sang raja, sebagaimana dikutip Quraish Shihab bahwa itu merupakan sebuah isyarat agar raja memutuskan sebuah kebijakan berupa langkah-langkah untuk menyelamatkan masyarakat dari kondisi kritis. Hal ini sejalan dengan takwil mimpi yang disampaikan Nabi Yusuf berupa informasi kondisi masa depan yang akan dihadapi dan solusi untuk menghadapinya.[123]

121 Kementerian Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya,* Vol. 4, …, hlm. 535.
122 Hamka, *Tafsir al-Azhar,* Vol. 12…., hlm. 241.
123 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesa dan Keserasian al-Qur'an,* Vol.

Pola hidup hemat sangat ditegaskan dalam al-Qur'an berupa larangan hidup berlebih-lebihan, sebagaimana firman Allah dalam surat al-Isra' ayat 26-27:

وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا

إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا

26. Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan haknya, kepada orang miskin dan orang yang dalam perjalanan dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros.

27. Sesungguhnya pemboros-pemboros itu adalah saudara-saudara syaitan dan syaitan itu adalah sangat ingkar kepada Tuhannya.

Ada dua kata kunci yang sangat penting dalam ayat ini. Yaitu *âtû* dan *tabdzîr. âtû* merupakan pemberian secara sempurna yang tidak terbatas pada hal-hal materi, tetapi juga immateri. *Tabdzîr* Berbeda dengan *âtû*, yaitu pemborosan. Sebagian besar ulama memahami kata *tabdzîr* sebagai pengeluaran yang bukan *h}aq*. Maka dapat disimpulkan jika seseorang mmebelanjakan semua hartanya unutk kebaikan itu bukanlah perilaku pemborosan.[124]

Selain itu, ayat tersebut juga merupakan perintah agar kaum muslimin selalu mempererat tali persaudaraan dengan saling bersilaturahmi, bersikap sopan santun, kasih saying dan berempati dengan saling mmebantu meringankan beban penderitaan yang dialami.[125]

Larangan berperilaku boros bertujuan untuk mengatur pengeluarannya dengan perhitungan yang teliti dan cermat.

VI… hlm. 473.

[124] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesa dan Keserasian al-Qur'an,* Vol. VI… ,hlm. 449.

[125] Kementerian Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya,* Vol. 5 …, hlm. 465.

Pada akhir ayat ke 26 tersebut kaum muslimin juga dilarang menginfakkan harta kepada orang yang tidak berhak menerimanya atau melebihi dari yang seharusnya.[126]

Para Imam mazhab memiliki perbedaan pendapat mengenai definisi mubazir. Imam Malik menilai bahwa mubazir itu adalah mengambil harta dengan jalan yang baik tetapi mengeluarkannya dengan jalan yang kurang baik. Sedangkan Imam Syafi'I berpendapat bahwa mubazir itu membelanjakan harta tidak pada jalannya.[127]

Sedangkan pada ayat ke 27, Allah secara langsung menyatakan bahwa pemboros itu saudaranya setan. Perumpamaan ini sesuai denga kebiasaan masyarakat Arab yang menyamakan seseorang atau suatu kaum yang melakukan suatu kebiasaan yang sama dengan kaum yang lain.[128] Untuk itulah Allah memerintahkan untuk mmebiasakan diri berpola hidup hemat sebagaimana perumpamaan dalam surat al-Isra' ayat 29:

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا

29. Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya karena itu kamu menjadi tercela dan menyesal.

Ayat di atas mengajarkan prinsip keseimbangan dalam membelanjakan harta dengan analogi sikap pelit diperumpamakan seperti tangan yang terbelenggu pada laher. Sedangkan perilaku boros di analogikan dengan tangan yang terulur sambal terbuka hingga tidak sedikit pun mneyisakan sesuatu di tangnnya.[129]

---

[126] Kementerian Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya,* Vol. 5*...,* hlm. 466.

[127] Hamka, *Tafsir al-Azhar,* Vol. 25, … hlm. 48.

[128] Kementerian Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya,* Vol. 4, …, hlm. 467.

[129] Sayyid Quthb, *Fî Z}ilâl al-Qur'ân,* ter. As'ad Yasin, dkk, Vol. 7, Jakarta: Gema Insani, 2004, hlm. 250.

c. Etos kerja yang baik dan pemaksimalan Sumber Daya

Pemenuhan kebutuhan hidup dapat tercapai dengan jalan bekerja. Bahkan Allah berjanji dalam surat Hud ayat enam bahwa orang yang mau bergerak (bekerja) pasti akan mendapatkan rizki dari Allah swt karena Ia menjamin rizki setiap makhluknya.

۞وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ

6. Dan tidak ada suatu binatang melata pun di bumi melainkan Allah-lah yang memberi rezekinya, dan Dia mengetahui tempat berdiam binatang itu dan tempat penyimpanannya. Semuanya tertulis dalam Kitab yang nyata (Lauh mahfuzh).

Jaminan Allah tentang rizki untuk orang yang mau berusaha dan bekerja disebutkan dengan jelas dalam ayat di atas. Jadi rizki itu harus diusahakan dengan bekerja bukan dengna diam dan menunggu datangnya rizki. Diam dan menunggu itu sendiri hamper mirip dengan kata *sakana* yaitu diam atau tenang. Maka diasumsikan bahwa penyebab kemiskinan itu adalah karena tidak mau berusaha dan bekerja.[130] Bergerak dapat dimaknai dengan bekerja memanfaat semua sumber daya di bumi ini sesuai dengan aturan Allah. Maka tidak boleh sampai berlebihan atau pun merusak.

هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ

15. Dialah Yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebahagian dari rezeki-Nya. Dan hanya kepada-Nya-lah kamu (kembali setelah)

[130] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an…*, hlm. 449.

dibangkitkan.

Dalam ayat ini dijelaskan bahwa manusia dilimpahi nikmat yang tak terhingga oleh Allah swt. Allah menciptakan bumi dan memudahkan manusia untuk mengambil manfaat darinya agar terpenuhi kebutuhan hidup.[131] Meskipun bumi diciptakan dalam bentuk bulat, tetapi dimanapun kaki manusia melangkah yang terlihat adalah hamparan yang sangat luas dan manusia bisa mendapatkan rizki.[132]

Penciptaan bumi yang bulat tersebut seolah-olah terlihat diam. Tetapi sesungguhnya bumi juga makhluk Allah yang bergerak, tetapi manusia yang berada di atasnya tidak pernah terlempar, tergelincir ataupun tergoncang.

Manusia diperintahkan mencari riski sebenarnya untuk kepentingan dirinya sendiri. Manusia tidak diperkenankan berdiam diri menunggu rizki datang. Orang yang etos kerjanya buruk mengalami kondisi ekonomi yang tidak baik.

Manusia sebenarnya mempunyai naluri untuk memenuhi kebutuhannya sendiri. Sebagaimana tersirat dalam surat Ali Imran ayat 14:

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ

14. Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, yaitu wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga).

[131] Kementerian Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 10, …, hlm. 240.

[132] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesa dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. XIV… hlm. 356.

Ayat ini menjelaskan bahwa manusia memiliki dua naluri, yaitu naluri seksual dan naluri kepemilikan dengan menyenangi harta benda yang banyak. Menurut beberapa pakar ulama, kedua naluri itu seakan-akan menjadi naluri pokok manusia di antara naluri-naluri yang lain.[133]

Quraish Shihab mengutip ibn Khaldun menjelaskan bahwa naluri kepemilikan manusia akan mendorong dirinya untuk berusaha dan bekerja. Dengan bekerja dan berusaha manusia akan memperoleh kecukupan dan kelebihan.[134]Oleh karena itu menurut hemat penulis harus ada keseimbangan antara pemaksimalan potensi sumberdaya alam dan sumber daya manusia.

Dapat disimpulkan bahwa bumi yang terhampar luas ini diciptakan Allah untuk manusia bertujuan agar manusia dapat memaksimalkan pemanfaatan sumberdaya yang ada dengan etos kerja yang baik. Etos kerja yang lemah akan berakibat negatif terhadap kondisi perekonomian seseorang. Maka manusia mempunyai kewajiban berusaha dan bekerja keras untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.

d. Menghindari Perilaku Ekonomi Ilegal

Perilaku ekonomi illegal yang dimaksud adalah segala aktifitas perekonomian yang melanggaran aturan hukum syari'at maupun hukum negara, seperti penyuapan, penimbunan barang, korupsi dan lain-lain. Sebagian pihak hanya ingin memperkaya diri sendiri dengan cara-cara curang. Tentu saja al-Qur'an sangat melarang perilaku semacam ini. Firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 188:

وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ

[133] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an…*, hlm.453.
[134] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an…*, hlm. 453.

188. Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang bathil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebahagian daripada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui.

Pada ayat ini dijelaskan dengan jelas bagaimana hukum memakan atau mempergunakan harta dengan cara yang tidak benar. *Asbab al-nuzul*-nya adalah adanya konflik permasalahan tanah antara oleh Ibn Ashwa al-hadrami dan Imri'il Qais. Dalam sengketa tanah tersebut ke dua belah pihak tidak dapat menunjukkan bukti. Rasulullah saw pun menyuruh Imri'il Qais untuk bersumpah. Saat itulah ketika Imri'il Qais akan mengucapkan sumpah turunlah ayat ini.[135]

Secara Bahasa, kata *tudlu* berakar dara kata *dalwun* yang berarti ember dalam ayat tersebut bermakna mengeluarkan sesuatu kepada sesuatu untuk mengailnya.[136] Pesan yang terkandung dalam ayat ini adalah larangan untuk memperoleh harta dengan cara yang batil atau illegal. Perilaku ekonomi ilegal seperti ini dapat mengakibatkan ketidak seimbangan dalam perekonomian masyarakat.[137]

Kata makan dalam larangan Allah di ayat ini agar manusia tidak memakan harta orang lain dengan jalan yang tidak benar bermakna juga memanfaatkan atau mmepergunakan harta orang lain. Banyak permasalahan yang dilarang dalam penggunaan harta, menurut para mufasir yang dimaksud larangan tersebut adalah menerima harta tanpa ada hak, memakan harta riba, penipuan yang dilakukan makelar terhaap pembeli atau pun

[135] Kementerian Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya,* Vol. 1 …, hlm. 280.
[136] Kementerian Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya,* Vol. 1…, hlm. 279.
[137] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesa dan Keserasian al-Qur'an,* Vol. I… hlm. 387.

penjual.[138]

Larangan perilaku ekonomi ilegal juga terdapat dalam surat at-Taubah ayat 34:

۞ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۗ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

34. Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya sebahagian besar dari orang-orang alim Yahudi dan rahib-rahib Nasrani benar-benar memakan harta orang dengan jalan batil dan mereka menghalang-halangi (manusia) dari jalan Allah. Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menafkahkannya pada jalan Allah, maka beritahukanlah kepada mereka, (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih.

Sebagian besar para pendeta dan pemimpin orang-orang Yahudi dan Nasrani terpengaruh oleh cinta harta dan pangkat jabatan. Kecintaan terhadap harta dan pangkat tersebut menjadikan mereka melakukan apa pun untuk menguasai harta orang lain tanpa segan-segan dengan jalan yang tidak baik dan secara terangan-terangan menghalangi orang-orang yang beriman kepada Allah. Bahkan penolakan mereka untuk beriman kepada Allah disebabkan karena mereka khawatir tidak dapat bersikap sewenang-wenang lagi kepada para pengikutnya.[139]

Secara tekstual ayat ini memang ditujukan kepada para pendeta Yahudi dan Nasrani, tapi secara kontekstual ayat ini ditujukan kepada seluruh kaum muslimin sebagai larangan agar tidak menjadi manusia yang hanya mengumpulkan harta untuk kepentingan hawa nafsunya sendiri atau bahkan memiliki

[138] Kementerian Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 1, …, hlm. 281.
[139] Kementerian Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 4, …, hlm. 105.

sifat tamak terhadap harta.[140] Sebab konsekuensi dari perilaku tersebut adalah dimasukkan ke dalam api neraka.

Berbeda dengan orang yang mengumpulkan harta tetapi dia juga menyalurkan sebagian hartanya untuk orang yang membutuhkan. Orang yang seperti ini tidak terkena konsekuensi dimasukkan ke dalam api neraka sebab ia menafkahkan sebagian hartanya di jalan Allah swt. orang tersebut telah menjalan hartanya sebagai fungsi sosial, tidak sekedar untuk kepentingan pribadi.[141]

Dalam sebuah hadis juga disinggung mengenai perilaku ekonomi illegal yang diriwayatkan oleh Imam Muslim:

قَالَ: فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ أَسْوَدُ مِنْ الْأَنْصَارِ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ، فَقَالَ: (مَنْ اسْتَعْمَلْنَاهُ مِنْكُمْ عَلَى عَمَلٍ فَكَتَمَنَا مِخْيَطًا فَمَا فَوْقَهُ كَانَ غُلُولًا يَأْتِي بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)، يَا رَسُولَ اللَّهِ اقْبَلْ عَنِّي عَمَلَكَ، قَالَ: (وَمَا لَكَ؟) قَالَ: سَمِعْتُكَ تَقُولُ كَذَا وَكَذَا، قَالَ: وَأَنَا أَقُولُهُ الْآنَ، مَنْ اسْتَعْمَلْنَاهُ مِنْكُمْ عَلَى عَمَلٍ فَلْيَجِئْ بِقَلِيلِهِ وَكَثِيرِهِ فَمَا أُوتِيَ مِنْهُ أَخَذَ وَمَا نُهِيَ عَنْهُ انْتَهَى

"Barangsiapa di antara kalian yang kami tugaskan untuk suatu pekerjaan (urusan), lalu dia menyembunyikan dari kami sebatang jarum atau lebih dari itu, maka itu adalah ghulul (belenggu, harta korupsi) yang akan dia bawa pada hari kiamat". ('Adiy) berkata Maka ada seorang lelaki hitam dari Anshar berdiri menghadap Nabi Shallallahu 'alaihi wa sallam , seolah-olah aku melihatnya, lalu dia berkata,"Wahai Rasulullah, copotlah jabatanku yang engkau tugaskan." Nabi Shallallahu 'alaihi wa sallam bertanya,"Ada apa gerangan?" Dia menjawab,"Aku mendengar engkau berkata demikian dan demikian (maksudnya perkataan di atas, Pen.)." Beliau Shallallahu 'alaihi wa sallam pun berkata,"Aku katakan sekarang, (bahwa) barangsiapa di antara

[140] Kementerian Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Vol. 4…, hlm. 108.

[141] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesa dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. V… hlm. 583.

kalian yang kami tugaskan untuk suatu pekerjaan (urusan), maka hendaklah dia membawa (seluruh hasilnya), sedikit maupun banyak. Kemudian, apa yang diberikan kepadanya, maka dia (boleh) mengambilnya. Sedangkan apa yang dilarang, maka tidak boleh."

Makna *ghullun* dalam hadis ini berasal dari kata *ghalla* yang berarti khianat. Sedangkan *ghullun* mempunyai makna belenggu besi. Ibn Kasir menjelaskan awal mulanya kata *ghullun* bermakna khianat dalam urusan harta rampasan perang atau mencuri sesuatu dari harta rampasan perang sebelum dibagikan. Pada perkembangannya kata *ghullun* digunakan untuk setiap perbuatan khianat dalam suatu urusan secara sembunyi-sembunyi.

Setiap harta yang diperoleh melalui cara-cara curang atau tidak sesuai dengan aturan syari'at termasuk sebagai harta *ghullul*.[142] Maka dalam literature Islam ada beberapa padanan kata yang sama sifat perilakunya dengan kata *ghullul*, yaitu *khiyânah* (pengkhianatan), *risywah* (suap), *al-ghasysy* (penipuan) dan *saraqah* (pencurian).

2. Kepedulian Terhadap Pendidikan Anak

Nilai filosofi dari kisah Khadhir yang membunuh anak kecil ditinjau dari konteks kekinian adalah para orang tua di zaman ini harus khawatir dan peduli terhadap akhlak dan masa depan anaknya sebagaimana kekhawatiran Khadhir terhadap anak kecil tersebut. Sebab, orang tua mempunyai peran penting untuk mendidik dan membentuk karakter anak.

Dalam Islam, setiap anak dan orang tua memliki peran masing-masing sesuai dengan ketentuan yang Allah tetapkan di *lauh} al-mah}fûdz*.[143] Orang tua yang memiliki hubungan harmonis akan

[142] Zainuddin Ali, *Hukum Islam: Pengantar Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2006, hlm. 120.

[143] Abu Fiza M. Sasaky, *Peran Ibu dalam Mendidik Generasi "Muslim"*, Jakarta: Firdaus,

berdampak positif terhadap perkembangan anaknya. Ia akan tumbuh dengan lingkungan yang tenang dan tentram dalam kepengasuhan orang tuanya. Sebaliknya, jika anak hidup dalam keluarga yang tidak harmonis, penuh konflik, krisis suri tauladan akhlak yang mulia dari orang tua, maka anak akan terkena dampak negatif berupa goncangan psikologis dan pikiran yang tidak stabil. Peristiwa seperti ini sangat marak terjadi di zaman ini karena banyaknya masyarakat yang menyimpang norma-norma agama.[144]

Seperti halnya orang yang menempuh pendidikan di sekolah, setiap manusia akan menemui berbagai macam ujian kehidupan. Kemampuan untuk lulus dari ujian sangat dibutuhkan, sebab seseorang akan selalu diuji sesuai dengan level kemampuannya. Semakin tinggi levelnya maka semakin besar dan berat ujiannya. Maka tidak semua manusia bisa lulus dari setiap ujian.[145] Di antara jenis ujian itu adalah berupa harta dan anak, sebagaimana disebutkan dalam surat al-Anfal ayat 28:

وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجۡرٌ عَظِيمٞ

28. Dan ketahuilah, bahwa hartamu dan anak-anakmu itu hanyalah sebagai cobaan dan sesungguhnya di sisi Allah-lah pahala yang besar.

Kata harta yang disandingkan dengan anak merupakan isyarat bahwa keduanya memiliki keterkaitan erat dalam kehidupan. Setiap orang memiliki harta meskipun hanya baju yang dipakainya, tetapi tidak semua orang memiliki anak keturunan. Memiliki pasangan dan anak-anak juga membutuhkan harta untuk menghidupinya.

Selain itu, Imam asy-Sya'rawi mengingatkan bahwa di zaman ini anak harus senantiasa dijaga dengan penuh tanggung jawab dan mampu menundukkan nafsu yang membelenggu jiwanya. Sebab

2001, hlm. 117.

[144] Abu Fiza M. Sasaky, *Peran Ibu dalam Mendidik Generasi "Muslim"…*, hlm. 118.

[145] Al-Sya'rawi, *Tarbiyyah al-Aulâd fi >al-Islâm,* Mesir: Dâr al-Taufiqiyyah li al-Turâts, 2010, hlm. 7.

seberapa tinggi derajat seseorang di hadapan Allah salah satunya adalah seberapa kuat dia menjalani ujian dalam mendidik anaknya. Anak menjadi amanah dari Allah kepada orang tuanya untuk dilaksanakan (dididik) dengan sebaik mungkin. Maka seseorang tidak boleh berkhianat terhadap amanah. Jika seseorang berkhianat dalam menjalankan amanah sesungguhnya dia telah berkhianat kepada Allah swt.[146]

Parenting berasal dari Bahasa Inggris, asal katanya adalah *parent* yang berarti orang tua.[147] Dalam kamus oxford sendiri *parenting* berarti *the process of caring for your child or children.*[148]

Dalam buku *Quantum Parenting,* Takdir Ilahi mengatakan bahwa *parenting* adalah sebuah proses memanfaatkan keterampilan mengasuh anak dengan landasan aturan yang agung dan mulia sebagai proses pemeliharaan anak. Orang tua menggunakan teknik dan metode yang menitik beratkan pada kasih sayang dan ketulusan cinta yang mendalam.[149] Sebab mendidik anak membutuhkan seni dan metode khusus karena bukanlah proses yang biasa, selalu ada perkembangan dan proses yang terus menerus berlanjut.[150]

Tarbiyyah al-Aulâd adalah Bahasa Arab dari mendidik atau pendidikan anak. Secara spesifik istilah tersebut tidak ditemukan dalam al-Qur'an atau hadis. Namun banyak kata-kata yang seakar, seperti; *al-rabb, rabbayânî, murabbî, yurbî* dan *Rabbâni*. Sedangkan dalam mu'jam Bahasa Arab ada tiga akar kebahasaan tentang *al-tarbiyyah,* yaitu *rabbâ, yarbû, tarbiyyah* yang bermakna tambah dan berkembang. Maka tarbiyyah adalah proses menumbuhkan dan mengembangkan potensi yang ada pada anak baik secara fisik,

---

[146] Asy-Syarawi, *Tafsîr asy-Sya'rawi*, Jilid 8, Kairo: Dâr Mayu al-Wathâniyyah, 1982, hlm. 4670.

[147] John M. Echols dana Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005, hlm. 418.

[148] A S Hornby, *Oxford Advanced Learner's Distionary of Current English,* New York: Oxford University Press, 2010, hlm. 1067.

[149] Mohammad Takdir Ilahi, *Quantum Parenting,* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013, hlm. 133.

[150] Hassan Syamsi Basya, *Kaifa Turabbî Abnâ'aka fî Hâzâ al-Zamân,* terj. Mohammad Zaenal Arifin, *Mendidik Anak Zaman Kita,* Jakarta: Zaman, 2011, hlm. 9.

psikis, sosial maupun spiritual.[151]

Ada empat unsur dalam istilah *tarbiyyah*: *pertama,* pertumbuhan fitrah manusia terpelihara. *Kedua,* potensi dan kelengkapan manusia berkembang dengan lebih beragam. *Tiga,* fitrah dan potensi manusia terarah dengan potensi menuju kesempurnaan. *Empat,*diselesaikan sesuai dengan irama perkembangannya secara bertahap.[152]

Tercerabutnya kesadaran akhlak dan spiritualitas pada manusia moderen tidak terlepas dari peran keluarga sebagai ujung tombak pendidik anak untuk menanamkan nilai-nilai agama pada setiap anggota keluarga. Orang tua mempunyai peranan yang sangat penting dalam pendidikan anak agar memiliki akhlak yang baik dan spiritualitas yang kuat untuk menghadapi perkembangan zaman.

Orang tua bertanggungjawab penuh terhadap anaknya sebagai wujud menjalankan amanah. Bahkan Allah dengan tegas memerintahkan untuk menjaga diri dan keluarga dari api neraka:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ عَلَيۡهَا مَلَـٰٓئِكَةٌ غِلَاظٞ شِدَادٞ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ

6. Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan.

Maksud *qû anfusakum* dalam ayat ini menurut ibn Katsir adalah memelihara seluruh anggota keluarga baik istri, anak-anak dan semua yang berada di bawah tanggung jawab kepala keluar dengan meneladani Nabi Muhammad saw, membimbing dan mendidik mereka agar selamat dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu.[153]

---

[151] Abdul Muji, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Prenada Media Group, tth, hlm.10-11.
[152] Tuti Alwiyyah, *Perbedaan Pola Tarbiyyat al-Aulad…* hlm. 9.
[153] Ibn Katsir, *Tafsîr Ibn Katsîr*, Beirut: Dâr al-Kutub, 1996, hlm. 80.

Qatadah juga berpesan bahwa hendaklah engkau menyuruh mereka berbuat taat kepada Allah dan mencegah mereka durhaka kepada-Nya. Dan hendaklah engkau menjalankan perintah Allah kepada mereka dan perintahkan mereka untuk menjalankannya serta membantu mereka dalam menjalankannya. Jika engkau melihat mereka berbuat maksiat kepada Allah maka peringatkan dan cegahlah mereka.[154]

Dalam sebuah hadis, Nabi Muhammad bersabda bahwa perkembangan anak tergantung dari arahan dan didikan orang tuanya:

كُلُّ مَوْلُوْدٍ يُوْلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ

"Setiap anak yang dilahirkan dalam keadaan suci (fitrah), maka orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani atau Majusi. (H.R. Bukhari).[155]

Setiap pola asuh (*parenting*) orang tua yang diterapkan kepada anak secara konsisten dan terus menerus akan berdampak pada efek positif maupun negatif, sebab setiap orang tua mempunyai model pola asuh yang berbeda-beda. Pola asuh tersebut menggambarkan interaksi dan komunikasi kedua belah pihak baik berupa peraturan, disiplin, perhatian, hadiah pun hukuman ataupun respon terhadap keinginan anaknya. Kebiasaan dan perilaku orang tua akan dilihat, dinilai dan ditiru oleh anak-anaknya sehingga kelak akan menjadi karakter anak itu sendiri.[156]

Imam asy-Sya'rawi dalam kitabnya *Tarbiyyah al-Aulâd fi >al-Islâm* menjelaskan bagaimana konsep *parenting* dalam Islam. Menurutnya setiap anak memiliki fitrah dan potensi yang harus dikembangkan. Maka anak sebagai manah orang tua harus selalu

[154] Sayyid Qutub, *Tafsîr fî Zhilâl al-Qur'ân,* Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hlm. 203.

[155] Imam Abî 'Abdillâh ibn Ismâ'îl ibn Ibrâhim ibn Mughîrah, *Shâh}ih} Bukhâri,* Juz I, Beirut: Dâr al-Kutûb Ilmiyyah, t.th., hlm. 421.

[156] Syaiful Bahri Djamarah, *Pola Asuh Orang Tua dan Komunikasi dalam Keluarga, Upaya Membangun Citra Membentuk Pribadi Anak,* Jakarta: Rineka Cipta , 2014, hlm. 51-52.

dijaga, dilindungan, diarahkan dan dibantu untuk mengembangkan potensi tersebut. Pendengaran, penglihatan, hati sang anak akan menyerap apa pun yang ada disekitarnya.

وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ

78. Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur. (Q.S. An-Nahl: 78)

Semua potensi yang dimiliki oleh anak jika mampu diarahkan dan dididik dengan baik merupakan modal yang sangat luar biasa untuk kebaikan hidupnya di masa depan. Ayat tersebut mengisayaratkan bahwa semua pengetahuan dan pengembangan intelektual seseorang tergantung pada efektifitas penggunaan potensi yang telah diberikan oleh Allah swt. berupa pendengaran, penglihatan serta nalar yang dimilikinya. Konsep ini telah jauh lebih dahulu disampaikan al-Qur'an dari pada teori-teori hasil pemikiran ilmuwan modern.[157]

Pada surat an-Nahl ayat 78 di atas, *al-sam'a* lebih dahulu disebutkan dari pada kata *al-abs}âr* dan *al-af'idah,* mengisyaratkan bahwa semua perkataan dari orang tua akan didengar si anak sejak masih dalam kandungan ibunya.[158] Maka hendaklah setiap orang tua selalu berbicara dengan perkataan yang baik dan positif. Bahkan setiap anak yan glahir di dunia ini pendengarannya terlebih dulu berfungsi, baru sepuluh hari kemudian penglihatannya akan mulai aktif.[159]

Dengan mengetahui potensi yang Allah swt. berikan, maka

[157] Baqir Syarif al-Qarashi, *Sang Anak dalam Naungan Pendidikan Islam*, Jakarta: Zahra, 2000, hlm. 7.

[158] Asy-Syarawi, *Tafsîr asy-Sya'rawi*… hlm. 8116.

[159] *Ibid,* hlm. 8117.

orang tua dapat memahami cara terbaik untuk melaksanakan kewajibannya memberikan pendidikan yang baik dan bermanfaat untuk masa depan anaknya. Memebrikanpendidikan yang baik untuk anak menjadi wujud syukur atas potensi pemberian Allah swt. hal ini disinggung dalam surat an-Nahl ayat 71:

وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ أَفَبِٱلْبَٰطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ ٱللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ

72. Allah menjadikan bagi kamu isteri-isteri dari jenis kamu sendiri dan menjadikan bagimu dari isteri-isteri kamu itu, anak-anak dan cucu-cucu, dan memberimu rezeki dari yang baik-baik. Maka mengapakah mereka beriman kepada yang bathil dan mengingkari nikmat Allah?"

Keberlangsungan kehidupan manusia yang semakin berkembang biak berdampak pada beberapa hal. *Pertama,* penjaminan rizki oleh untuk umat manusia baik berupa makanan, minuman, dan fasilitas-fasilitas lain yang dibutuhkan makhluk. *Kedua*, penciptaan manusia scara berpasangan (laki-laki dan perempuan) merupakaan bagian dari nikmat agar manusia bisa berkembang dan melahirkan keturunannya.[160] Allah memberikan pasangan, rasa tenteram, cinta dan kasih sayang untuk disyukuri dan bukan untuk diingkari. Tetapi masih banyak manusia yang kufur dengan menyembah berhala untuk memohon rizki, padahal barhla tersebut tidak bisa memberikan apa-apa. Justru berhala tersebut membutuhkan manusia untuk dirawat.[161]

Oleh karena itu suasan belajar dan proses belajar harus diwujudkan untuk mengolah potensi anak agar memiliki kekuatan pengendalian diri, kepribadian yang baik, spiritual keagamaan yang kokoh, akhlak yang mulia, kecerdasan dan keterampilan lain yang dibutuhkan sebagai bekal untuk mengarungi kehidupan. Memberinya

[160] Asy-Sya'rawi, *Tarbiyyah al-Aulâd fi >al-Islâm*... hlm. 7.
[161] Asy-Syarawi, *Tafsîr asy-Sya'rawi*… hlm. 8081.

keluasan pengetahuan, pertimbangan dan kemampuan menentukan kebijakan menjadi dasar utama dalam mendidik anak.[162]

Tempat belajar pertama bagi anak adalah lingkungan keluarga. Baru kemudian dia akan mengenal lingkungan luar, masyarakat, sekolah, kampus, dan lain-lain.[163] Dengan tegas asy-Sya'rawi berpendapat bahwa keluarga itu bukan hanya urusan sedarah daging saja, tetapi seberapa kuat ikatan nilai-nilai kebaikan yang ada dalam keluarga tersebut serta ikatan keimanan dan ketaatan kepada Allah swt.[164]

Dalam al-Qur'an Allah swt. tidak hanya menyebut kemuliaan secara individu, tetapi juga menyebutkan kemuliaan beberapa keluarga. Di antaranya adalah keturunan Nabi Ibrahin dan Imran yang melahirkan manusia-manusia yang mulia. Dari keluarga Imran, lahirlah Maryam yang dipilih Allah untuk melhirkan Nabi Isa a.s. sebagaimana bunyi surat Ali Imran ayat 42, Allah berfirman:

وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ

42. Dan (ingatlah) ketika Malaikat (Jibril) berkata "Hai Maryam, sesungguhnya Allah telah memilih kamu, mensucikan kamu dan melebihkan kamu atas segala wanita di dunia (yang semasa dengan kamu).

Dari keterangan di atas dapat disimpulkan bahwa sebuah keluarga juga mempunyai potensi yang sama untuk menjadi suri tauladan. Kualitas seorang anak ditentukan oleh kualitas orang tuanya, kualitas orang tua ditentukan sejak memilih calon suami atau istri.[165]

Dalam ayat lain Allah swt. berfirman:

---

[162] Sujanto, *Psikologi Kepribadian,* (Jakarta: Aksara Baru, 1984), hlm. 24.

[163] Mayyadah, *Inspirasi Parenting dari Al-Qur'an,* (Jakarta: Alex Media Komputindo, 2016), hlm. 49

[164] Asy-Sya'rawi, *Tarbiyyah al-Aulâd fi >al-Islâm…* hlm. 19.

[165] Mayyadah, *Inspirasi Parenting dari Al-Qur'an…* hlm. 49.

وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ أَنِ ٱشْكُرْ لِلَّهِ ۚ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ

12. Dan sesungguhnya telah Kami berikan hikmat kepada Luqman, yaitu "Bersyukurlah kepada Allah. Dan barangsiapa yang bersyukur (kepada Allah), maka sesungguhnya ia bersyukur untuk dirinya sendiri; dan barangsiapa yang tidak bersyukur, maka sesungguhnya Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji".

Luqman telah diberi Allah hikmah, akal, pemahaman dan amal, petunjuk untuk memperoleh makrifat yang benar. Maka dari itu Luqman menjadi hakim (orang yang mmepunyai hikmah). Nasihat-nasihat yang disampaikan Luqman kepada anaknya adalah ajaran-ajaran hikmah, bukan wahyu. Karena itu Luqman disebut orang yang hakim (bijak) dan bukan seorang Nabi.[166]

Sedangkan menurut al-Ghazali, hikmah adalah pengetahuan tentang sesuatu yang paling utama, sedangkan ilmu yang paling utama dan wujud yang paling agung sendiri itu adalah Allah. Allahlah yang mengetahui ilmu yang paling abadi. Bahkan dzat dan sifat-Nya tidak tergambar dalam benak manusia dan tidak pernah berubah. Allah sendirilah yang mengenal hakikat, dzat, sifat dan perbuatan-Nya. Maka Allah adalah Hakim yang sebenarnya.[167]

Ada perbedaan penggunaan bentuk kata dari *yasykuru* dan *kafara*. Kata *yasykuru* yang menggunakan bentuk *mudhâri'* mengisyaratkan bahwa siapa pun dan kapan pun seorang hamba mendekat kepada Allah maka Allah akan menyambutnya. Anugerah Allah akan terus tercurah kepadanya sepanjang amal yang dilakukannya. Selain itu wujud syukur itu hendaknya dilakukan secara berkesinambungan. Selanjutnya kata *kafara* menggunakan bentuk *madhi* mengisyaratkan

[166] Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'an al-Majid an-Nur,* Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000, hlm. 3206.

[167] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, Keseraian al-Qur'an,* Tangerang: Lentera Hati, 2005, hlm. 121-122.

bahwa jika kekufuran itu terjadi meskipun hanya sekali maka Allah akan berpaling dan menghiraukannya.[168]

Pelajaran dari ayat tersebut adalah perintah Allah kepada Luqman untuk selalu bersyukur. Bentuk syukur Luqman adalah dengan memberi nasihat kepada anaknya karena Allah telah memberikan hikmah kepada Luqman. Maka hendaknya mendidik anak itu dijadikan sebagai wujud syukur orang tua kepada Allah swt. kualitas syukur orang tua atas anugerah berupa anak dapat tercermin pada kualitas mendidik anaknya itu.[169] berikut ini nasihat-nasihat Luqman kepada anaknya:

وَإِذْ قَالَ لُقْمَٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

13. Dan (ingatlah) ketika Luqman berkata kepada anaknya, di waktu ia memberi pelajaran kepadanya "Hai anakku, janganlah kamu mempersekutukan Allah, sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar". (Q.S. Luqman:13)

Panggilan luqman kepada anaknya dengan sebutan *yâ bunayya* adalah sikap lemah lembut dan kematangannya sebagai seorang bapak. Ajaran pertama yang ditanamkan Luqman kepada anaknya adalah akidah, yaitu mengenalkan Allah swt. Maka dalam Islam dianjurkan untuk mengumandangkan azan ketika sang anak lahir ke dunia agar suara pertama yang ia dengar adalah *asma Allah*.[170]

Setelah ketauhidan tertanam, nasihat Luqman selanjutnya adalah perintah berbakti kepada kedua orang tua.

وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ

[168] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, Keseraian al-Qur'an…*, hlm. 123.
[169] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, Keseraian al-Qur'an…*, hlm. 86.
[170] Asy-Sya'rawi, *Tarbiyyah al-Aulâd fi >al-Islâm…* hlm. 242.

بِهِۦ عِلۡمٞ فَلَا تُطِعۡهُمَاۖ وَصَاحِبۡهُمَا فِي ٱلدُّنۡيَا مَعۡرُوفٗاۖ وَٱتَّبِعۡ سَبِيلَ مَنۡ أَنَابَ إِلَيَّۚ ثُمَّ إِلَيَّ مَرۡجِعُكُمۡ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ

14. Dan Kami perintahkan kepada manusia (berbuat baik) kepada dua orang ibu-bapaknya; ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam dua tahun. Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada dua orang ibu bapakmu, hanya kepada-Kulah kembalimu.

15. Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan dengan Aku sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, maka janganlah kamu mengikuti keduanya, dan pergaulilah keduanya di dunia dengan baik, dan ikutilah jalan orang yang kembali kepada-Ku, kemudian hanya kepada-Kulah kembalimu, maka Kuberitakan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan.

Islam mengajarkan bahwa ketaatan kepada orang tua sebatas pada hal-hal yang baik dan diperbolehkan oleh agama. Tidak dibenarkan taat pada perkara-perkara yang melanggar syari'at. Ibn Katsir berkata:

"Jika kedua orang tuamu memaksamu agar mengikuti keyakinan keduanya, maka janganlah engkau terima. Namun hal ini tidaklah menghalangi engkau untuk berbuat baik kepada keduanya di dunia secara ma'ruf."[171]

Nasihat selanjutnya adalah perintah shalat, amar ma'ruf, nahi munkar dan sabar:

يَٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱنۡهَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ

17. Hai anakku, dirikanlah shalat dan suruhlah (manusia) mengerjakan yang baik dan cegahlah (mereka) dari perbuatan yang

[171] Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm,* Juz I, (Kairo: Dar al-Taufiqiyyah li al-Turats, 2009), hlm. 7.

mungkar dan bersabarlah terhadap apa yang menimpa kamu. Sesungguhnya yang demikian itu termasuk hal-hal yang diwajibkan (oleh Allah).

Ayat mengisyaratkan bahwa seorang ayah adalah imam untuk keluarganya. Maka ia punya kewajiban untuk memimpin shalat. Sebab shalat adalah kunci amal perbuatan yang lain. Di akhirat pun amal perbuatan yang pertama dihisab adalah shalat.[172]

Amar ma'ruf nahi munkar kedudukan dan tingkatannya sangat tinggi dalam kebaikan. Tidak boleh mengabaikan perintah ini karena termasuk perintah Allah yang diutamakan. Anak yang terbiasa mengamalkannya akan muncul dalam dirinya sifat perduli terhadap kondisi sosial dan jiwa kepemimpinan.[173]

Semua perbuatan yang baik dalam pandangan masyarakat dan sejalan dengan *al-khaîr* atau kebajikan adalah kebaikan yang berbentuk *ma'rûf.*_sedangkan munkar adalah semua perbuatan yang dianggap buruk oleh masyarakat dan bertentangan dengan nilai-nilai Ilahi sering disebut dengan_*munkar.*[174] Menurut Hasbi ash-Shiddieqy perintah mengerjarkan yang maruf itu menyesuaikan kesanggupan dan kemampuannya masing-masing untuk mencegah diri dari perbuatan maksiat dan perbuatan haram lainnya yang bisa membinasakan dan menyebabkan mereka dilempar ke dalam neraka.[175]

Nasihat terakhir adalah mengenai akhlak mulia:

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ وَٱقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ۚ إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَٰتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ

[172] Mayyadah, *Inspirasi Parenting dari Al-Qur'an…* hlm. 91.

[173] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, Keseraian al-Qur'an,* Vol. II…., hlm. 137.

[174] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, Keseraian al-Qur'an,* Vol. II*...,* hlm. 137.

[175] Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'an al-Majid an-Nur,* 3210.

18. Dan janganlah kamu memalingkan mukamu dari manusia (karena sombong) dan janganlah kamu berjalan di muka bumi dengan angkuh. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong lagi membanggakan diri.

19. Dan sederhanalah kamu dalam berjalan dan lunakkanlah suaramu. Sesungguhnya seburuk-buruk suara ialah suara keledai.

Ayat ke 18-19 ini berisi tentang nasihat Luqman tentang budi pekerti yang baik deskripsikan dalam beberapa hal:

Hindari sikap sombong dan angkuh dengan menganggap rendah orang lain. Berjalan dengan keangkuhan karena merasa terhormat atau berkuasa, memalingkan muka ketika bertemu orang lain, tidak bertegur sapa adalah contoh-contoh sikap angkuh dan sombong.

Berjalanlah dengan sederhana dalam arti tidak berekspresi seperti orang yang angkuh, bila bertemu orang mampu memberikan rasa tenteram dengan berperilaku yang baik dan berkata dengan penuh kelembutan. Jangan sampai mengeluarkan perkataan yang dapat menyakiti hati orang lain.[176]

Dalam kitab *ih}yâ' 'Ulûm al-dîn* karya al-Ghazali sebagaimana dikutip oleh Hayya binti Mubarok disebutkan bahwa anak adalah amanat untuk orang tuanya. Hatinya yang suci merupakan permata yang tak ternilai harganya, masih murni dan belum terbentuk. Dia dapat menerima bentuk dan corak apa pun yang diinginkan.[177]

Anak menjadi bauh hati kedua orang tua. Dalam Islam selain menjadi amanah, anak juga menjadi dambaan, penyejeuk mata dan hiasan dunia. Sebagaimana firman Allah swt dalam surat al-Kahfi ayat 46:

ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا

[176] Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Tafsirnya,* Jilid VII, Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf, 1990, hlm. 645-646.

[177] Hayya binti Mubarak al-Barik, *Ensiklopedi Wanita Muslimah,* Jakarta: Darul Falah, 1999, hlm. 247.

46. Harta dan anak-anak adalah perhiasan kehidupan dunia tetapi amalan-amalan yang kekal lagi saleh adalah lebih baik pahalanya di sisi Tuhanmu serta lebih baik untuk menjadi harapan.

Ayat ini oleh asy-Sya'rawi ditafsirkan dengan pemaknaan bahwa setiap anak mmebutuhkan harta, tidak sebaliknya. Maka sejak setiap orang yang akan menikah membutuhkan harta lalu menafkahinya.[178] Selanjutnya, mengenai kata *zînah* asy-Sya'rawi menjelaskan bahwa perhiasan itu bukan bagian terpenting dalam kehidupan. Tetapi justru menjadi perantara untuk mendapatkan kehidupan yang baik di akhirat karena ridha dengan semua pemberian Allah swt.[179]

Manusia yang lahir di dunia ini tidak mempunyai kemampuan untuk mendidik dirinya sendiri. Maka mereka mempunyai hak untuk mendapatkan bimbingan dan pendidikan dari orang tuanya hingga tumbuh dewasa agar menjadi hamba Allah yang taat.[180]

Sayangnya masih banyak orang tua yang tidak menyadari bahwa tanggung jawab mendidik anak adalah amanah yang sangat besar. Banyak ditemui anak-anak terlantar, tidak mendapatkan pendidikan dan kesalahan-kesalahan dalam mengasuh anak sehingga anak-anak tersebut perilakunya tidak sesuai dengan ajaran Islam.[181]

Jika melihat kembali kisah Ibrahim, betapa besar perhatian beliau kepada anak-anaknya dan keturunannya. Seorang Nabi yang merasa tidak cukup jika Islam hanya untuk dirinya sendiri saja. Ia juga berharap agar anak keturunannya juga bertauhid seperti beliau:

وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبۡرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعۡقُوبُ يَٰبَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ أَمۡ كُنتُمۡ شُهَدَآءَ إِذۡ حَضَرَ يَعۡقُوبَ ٱلۡمَوۡتُ إِذۡ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعۡبُدُونَ مِنۢ بَعۡدِى ۖ قَالُواْ نَعۡبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبۡرَٰهِـۧمَ

[178] Asy-Syarawi, *Tafsîr asy-Sya'rawi*… hlm. 8924.

[179] Asy-Syarawi, *Tafsîr asy-Sya'rawi*…, hlm. 8925.

[180] Ghulayaini, Syekh Mustofa, *al-I'dât al-Nâsyiîn*, Beirut: al-Thibâ'ât wa al-Natsîr, 1953, hlm. 142.

[181] Muhammad ali Hamd, *Kesalahan Mendidik Anak; Bagaimana Terapinya?*, Jakarta: Gema Insani, 2000, hlm. 15.

وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ

132. Dan Ibrahim telah mewasiatkan ucapan itu kepada anak-anaknya, demikian pula Ya'qub. (Ibrahim berkata) "Hai anak-anakku! Sesungguhnya Allah telah memilih agama ini bagimu, maka janganlah kamu mati kecuali dalam memeluk agama Islam".

133. Adakah kamu hadir ketika Ya'qub kedatangan (tanda-tanda) maut, ketika ia berkata kepada anak-anaknya "Apa yang kamu sembah sepeninggalku?" Mereka menjawab "Kami akan menyembah Tuhanmu dan Tuhan nenek moyangmu, Ibrahim, Ismail dan Ishaq, (yaitu) Tuhan Yang Maha Esa dan kami hanya tunduk patuh kepada-Nya". (Q.S. Al-Baqarah: 132-133)

Dalam ayat ini, wasiat dan harapan Nabi Ibrahim kepada anak-anaknya sangat jelas, agama tauhid yang beliau peluk dengan tulus dan tegas ia wariskan kepada anak cucunya. Ya'qub pun juga mewasiatkan agama Ibrahim itu kepada anak cucunya yang berbangsa Yahudi. Sayangnya mereka tidak melaksanakan wasiat Yaqub dan nenek moyangnya, yaitu Nabi Ibrahim.

Mereka diingatkan oleh Ibrahim dan Ya'qub agar bersyukur atas pilihan agama Tauhid. Mereka tidak diperkenankan untuk mencari atau memilih agama lain. Mereka harus berpegang teguh pada apa yang telah Allah pilihkan untuk mereka hingga akhir hayat dan meninggal masih dalam keadaan menjalankan amanah tersebut.[182]

3. Nilai Altruisme

Perbuatan Khadhir yang terakhir adalah menegakkan dinding yang hampir roboh. Nilai folosofis yang dapat digali dari kisah ini adalah nilai altruisme, sebab hal ini dengan jelas disebut dalam ayat tersebut bahwa Khadhir tidak meminta upah dari apa yang sudah ia kerjakan.

[182] Sayyid Qutb, *Tafsîr fî Zhilâl al-Qur'ân,* terj. As'ad Yasin dan Abdul Aziz Salim Basyarahil, *Di Bawah Naungan Al-Qur'an,* Jilid I, Jakarta: Gema Insani Press, 2000, hlm. 211-212.s

Al-Qur'an mengandung nilai-nilai moral dalam berbagai ayat yang dikandungnya. Nilai-nilai moral tersebut menjadian mansia bermartabat, rendah hati, dapat dipercaya, baik budi, beriman, dewasa, dan mau mendengarkan. Semua nilai-nilai moral yang dikandung al-Qur'an diharapkan agar senantiasa diamalkan dalam kehidupan.

Manusia yang diciptakan dengan karakter yang berbeda-beda secara umum memiliki dua sifat yang paradoks, yaitu egoistik dan altruisme. Egoistik yaitu sikap manusia yang lebih condong untuk memenuhi kepentingan pribadi. Sedangkan altruisme yaitu sikap manusia yang mau memberikan perhatian dan bantuan untuk kepentingan individu maupun kelompok yang lain.[183] Manusia yang lebih condong pada kepentingan pribadi akan membentuk pola hidup sosial yang tidak seimbang dan bersikap individualistik[184] sehingga bisa mengakibatkan arogansi dalam bermasyarakat. Arogansi juga bisa menimbulkan berbagai konflik sosial.[185]

Istilah altrusime diperkenalkan oleh Auguste Comte. Akar katanya adalah *alter* yang berarti orang lain. Menurut Comte perilaku menolong terbagi menjadi dua macam, perilaku menolong altruisme dan perilaku menolong egoisme. Keduanya sama-sama berbentu perilaku menolong tetapi dengan tujuan yang berbeda. Altruisme adalah perilaku menolong yang bertujuan semata-mata untuk kebaikan orang yang ditolong. Sedangkan perilaku menolong

[183] Imam Sutomo, *Altruisme dalam Kehidupan Masyarakat Plural, Studi Pemikiran Moral Nurcholis Madjid*, Yogyakarta: Desertasi UIN Sunan Kalijaga, 2008, hlm.1

[184] Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, Individualisme adalah sebuah paham yang menganggap manusia secara pribadi perlu diperhatikan (kesanggupan, dan kebutuhan masing-masing tidak boleh disama ratakan. Disamping itu paham ini juga menghendaki kebebasan bagi setiap orang, dan mementingkan hak perseorangan disamping kepentingan masyarakat dan negara, bahkan menganggap hak pribadi lebih penting daripada orang lain. Lihat *kbbi.web.id/individualisme*. Jika pola-pola dalam paham individualisme diterapkan, maka bisa dipastikan kontak atau hubungan sosial seorang individu dengan individu yang lain menjadi terhambat. Bahkan seorang individu dapat kehilangan orientasi dalam kehidupan bermasyarakat, seperti kehilangan rasa solidaritas antar sesama, merasa terasing, dan kesulitan bersosialisasi.

[185] M. Ali Humaedi, *Kegagalan Akulturasi Budaya dan Isu Agama dalam Konflik Lampung, The Failure Cultural of Acculturation and Religious Issues In the Conflict of Lampung,* Semarang: Analisa, Jurnal Pengkajian Masalah Sosial dan Keagamaan, 2014, Vol. 20, No.02, hlm. 151

egoisme bertujuan untuk mendapatkan manfaat bagi diri penolong sendiri atau mengambil manfaat dari orang yang ditolong.[186]

Beberapa pakar memberikan penjelasan mengenai pengertian tentang altruisme. Menurut Arthur S. Reber dan Emily S. Reber altruisme adalah suatu sikap untuk mewujudkan rasa aman demi kepentingan atau kebahagiaan orang lain meskipun di saat yang sama dapat membahayakan keselamatannya sendiri.[187] Sikap ini bersifat naluri kebaikan yang ditujukan untuk orang lain.[188]

Sedangkan sears dkk. berpendapat bahwa altruisme itu membantu orang dengan sukarela tanpa pamrih dan sekedar ingin berbuat baik.[189] Menurutnya keterikatan antar individu dapat menumbuhkan kesediaan untuk memberikan bantuan kepada orang lain kapan pun dan tidak mengharapkan imbalan dari orang atau keluarga yang ditolong. Pendapat ini senada dengan David G. Myers yang mneyatakan altruisme merupakan antonim dari egoisme. Seorang altruis tidak akan berpikir keuntungan atau imbalan dari perbuatannya membantu orang lain.[190]

Baron Bryne menganggap altruisme itu bentuk khusus dari sebuah perilaku dengan penyesuaian-penyesuaian untuk kepentingan orang lain yang biasanya berdampak pada kerugian terhadap diri sendiri. Motivasinya sangat besar, yaitu untuk meningkatkan kesejahteraan orang lain tanpa mengharap imbalan atau pun penghargaan.[191]

Definisi yang lain dijelaskan oleh Bartal dkk., menurutnya altruism itu adalah tahapan seseorang untuk menolong orang lain dengan sukarela. Tujuannya semata-mata hanya untuk menolong orang lain

---

[186] Desmita, *Psikologi Perkembangan,* cet. IV, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008, hlm. 131-132.

[187] Arthur S. Reber dan Emily S. Reber, *Kamus Psikologi*, terj. Yudi Santoso, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hlm. 34.

[188] Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990, hlm. 24.

[189] David O. Sears, et.al., *Psikologi Sosial,* terj. Tri Wibowo B.S., Jakarta: Kencana, 2009, hlm. 457.

[190] David G. Myers, *Social Psychology, 10th ed.*,New York: Mc Graw Hill, 2012, hlm. 187.

[191] Baron Byrne, *Social Psychology, 8th ed.*Needham Heights: Massachusetts, Alih Bahasa: Ratna Djuwita. Jakarta: Erlangga, 2005, hlm. 186.

dan tidak mengharap hadiah. Tindakannya tersebut murni pilihannya sendiri berlandaskan prinsip-prinsip moral.[192]

Untuk mengenali perilaku altruistic, Nashori mengutik pendapatnya Choen mengungkapkan ciri-ciri perilaku altruistik. Diantaranya adalah, *pertama,* adanya empati berupa kemampuan ikut merasakan apa yang dialami oleh orang lain. *Kedua,* kemauan untuk memberi demi memenuhi kebutuhan ornag lain. *Ketiga,* tujuan pertolongannya untuk kepentingan orang lain dan tidak berharap imbalan.

Ciri-ciri perilaku altruistik yang disampaikan Nashori melalui pendapatnya Choen agak berbeda dengan yang dijelaskan oleh Leeads. Menurut Leeads perilaku altruistik selain bukan untuk kepentingan diri sendiri, dilakukan secara sukarela, hasilnya bisa dinikmati oleh kedua belah pihak, baik yang ditolong maupun yang menolong dengan memperoleh *internal reward* berupa kepuasan diri, kebanggaan, kebahagiaan dan lain-lain.[193]

Dari pendapat para pakar di atas, dapat disimpulkan bahwa tidak semua perilaku menolong itu bersifat altruisme. Bierhoof membedakan perilaku altruisme dengan perilaku prososial. Menolong sendiri adalah istilah yang sangat luas maknanya meliputi semua bentuk perilaku membantu orang lain. Altruisme bagian dari perilaku prososial yang tidak ada paksaan terhadap pelakunya, motifnya murni sukarela dan empati. Sedangkan perilaku prososial mempunyai makna yang lebih dangkal, yaitu niatnya untuk meningkatkan kondisi orang yang menerima pertolongan[194] terlepas dari motif penolong. Maka perilaku prososial mencakup seluruh tindakan altruism tanpa pamrih sampai pertolongan yang dimotivasi untuk memperoleh manfaat atau keuntungan pribadi.[195]

---

[192] Dalam Dasmita, *Psikologi Perkembangan Peserta Didik,* Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2010, hlm. 243.

[193] Fuad Nashori, *Psikologi Sosial Islam,* Jakarta: PT Refka Aditama, 2008, hlm. 36.

[194] Bierhoof H.W., *Prosocial Behavior,* New York: Taylor & Francie Inc, 2002, hlm. 10-13.

[195] David O. Sears, et.al., *Psikologi Sosial*,…hlm. 457.

Altruisme merupakan tindakan yang berasal dari rasa empati dan perhatian[196] baik kepada orang lain, lingkungan dan semua makhluk Allah yang berada di atas muka bumi ini. Dengan adanya empati bisa membayangkan dan merasakan hal yang sama seperti yang dirasakan oleh orang lain sehingga muncullah niat untuk membantu. Sikap peduli juga bisa diartikan sebagai pengorbanan diri sendiri untuk kepentingan orang lain.[197] Sikap altruistik ini Allah gambarkan seperti yang dilakukan oleh kaum muhajirin dan anshor dalam surat al-Hasyr ayat 9:

وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ

9. Dan orang-orang yang telah menempati kota Madinah dan telah beriman (Anshor) sebelum (kedatangan) mereka (Muhajirin), mereka (Anshor) 'mencintai' orang yang berhijrah kepada mereka (Muhajirin). Dan mereka (Anshor) tiada menaruh keinginan dalam hati mereka terhadap apa-apa yang diberikan kepada mereka (Muhajirin); dan mereka mengutamakan (orang-orang Muhajirin), atas diri mereka sendiri, sekalipun mereka dalam kesusahan. Dan siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, mereka itulah orang orang yang beruntung.

Asbab al-nuzul dari ayat dipaparkan dalam Ensiklopedi Metodologi al-Qur'an dengan mengutik riwayat dari Bukhari dalam kitab *Tafsir al-Qur'an* [198]

[196] Richard Boyatzis dan Annie Mckee, *Memperbaharui Diri anda dan Berhubungan dengan Orang Lain Melalui Kesadaran, Harapan dan Kependudukan*,terj. Hikmat Gumetar, Jakarta: Erlangga, 2006, hlm. 229.

[197] Abdul al-Salim Makram, *Pengaruh Akidah dalam Membentuk Individu dan Masyarakat*, terj. M. Shaleh, Jakarta: Pustaka Azzam, 2004, hlm. 146.

[198] Abdullah Nasih 'Ulwan, *Ensiklopedi Metodologi Al-Qur'an (Kehidupan Sosial)*, Jakarta: Kalam Publika, 2010, hlm. 40.

Suatu hari, seorang laki-laki menemui Rasulullah saw seraya berkata "wahai Rasulullah, aku tertimpa kesusahan". Beliau segera mengajaknya menemui para istrinya, namun ternyata mereka juga tidak mempunyai apa pun untuk diberikan kepadanya. Rasulullah berkata di hadapan para sahabatnya "adakah seseorang di antara kalian yang mau menjamu laki-laki ini pada malam ini? Semoga Allah mengasihinya." Lalu seorang lelaki dari golongan Anshar berdiri dari duduknya secara berkata "aku wahai Rasulullah". Kemudian laki-laki itu pulang ke rumah dan berkata kepada istrinya "jangan kau sia-siakan tamu Rasulullah saw ini sedikit pun." Sang istri menjawab "Demi Allah, aku tidak menyimpan sesuatu kecuali makanan anak-anak."sang suami lalu berkata "kalau anak-anak kita belum makan malam, tidurkan saja. Kamudian matikan lampunya. Kita lipat saja perut kita (menahan lapar) untuk mala mini saja." Keesokan harinya, laki-laki itu menemui Rasulullah saw. seraya berkata "Sungguh, Allah swt. Maha Besar, aku merasa takjub terhadap fulan dan fulan." Dan setelah itu turunlah firman Allah surat al-Hasyr ayat 9.

Abdullah Nasih 'Ulwan dalam *Tarbiyyah al-Aulâd fî al-Islâm* menjelaskan bahwa setiap kecenderungan jiwa yang mengutamakan sikap kepentingan orang lain dari pada kepentingan diri sendiri adalah *itsar*. Maka *itsar* ini bermakna serupa dengan altruisme. Dalam al-Qur'an kata *itsar* hanya disebutkan satu kali, yaitu dalam surat al-Hasyr ayat 9. *itsar* ini menjadi salah bukti keimanan yang lurus, niat yang murni dan jiwa yang suci jika tujuannya untuk mengharapkan ridha Allah swt.[199] Sikap ini akan menumbuhkan solidaritas sosial yang tinggi di masyarakat.

Di dalam tafsir Ibnu Katsir dijelaskan bahwa orang-orang *ans}âr* yang telah beriman sebelum datangnya kaum *muhâjirîn* menyantuni mereka (kuam *ans}âr*) dengan harta bendanya. Orang-orang *ans}âr* tidak mempunyai rasa iri dalam hati mereka terhadap keutamaan yang telah diberikan oleh Allah kepada kaum *muhâjirîn* berupa

[199] Abdullah Nasih 'Ulwan, ***Ensiklopedi Metodologi Al-Qur'an (Kehidupan Sosial)…***, hlm. 40.

kedudukan, kemuliaan, dan prioritas dalam sebutan dan urutan. Al-Hasan Al-Basri mengatakan bahwa mereka tiada menaruh keinginan dalam hati mereka. Yaitu rasa iri dengki dan iri hati. mereka lebih mementingkan kebutuhan orang lain daripada kebutuhan diri mereka sendiri, mereka memulainya dengan kebutuhan orang lain sebelum diri mereka, padahal mereka sendiri membutuhkannya. Menurutnya orang beruntung dan berhasil adalah orang yang terbebas dari sifat kikir.[200]

Dalam *Tafsîr fî Z{ilâl al-Qur'ân*, Sayyid Qutb menafsirkan bahwa QS. al-Hasyr ayat 9 adalah gambaran dari ciri-ciri yang menonjol dari kaum *ans}âr* yang merupakan keistimewaan sifat mereka. Kaum *ans}âr* yang mendiami kota Madinah itu Sepanjang sejarah belum pernah terjadi kasus sosial dan kemasyarakatan saat kaum mereka menerima kaum *muhâjirîn* dengan cinta yang mulia ini dan dengan kedermawanan yang luar biasa ini. Juga dengan kerjasama yang dipenuhi dengan keridhaan, dan dengan berlomba-lomba menyediakan penginapan,beban-beban akomodasi dan konsumsi. Sehingga, diriwayatkan bahwa seorang dari kelompok dapat ditentukan tempat tinggalnya di rumah-rumah kaum *ans}âr* setelah diadakan perundingan, karena jumlah kaum *ans}âr* yang ingin menampung kaum *muhâjirîn* lebih banyak dari jumlah orang-orang *muhâjirîn*.

Meskipun kaum *muhâjirîn* yang diberikan anugerah keutamaan dalam beberapa tempat dan kedudukan, dan dalam pembagian harta seperti *fai'i*, tetapi kaum ansor tidak pernah iri. Sayyid Quthb menjelaskan bahwa dalam ayat tersebut Allah tidak menyatakan ayat dengan kata, "Hasad atau tidak pula kesempitan", namun dengan kata *h}âjatan* atau yang bermakna kebutuhan, yang mengisyaratkan betapa sistem pengaturan hati mereka sangat lengkap dan kebebasan yang mutlak bagi hati mereka dari segala penyakit. Sehingga tidak ada dan tidak mungkin ditemukan penyakit sedikitpun.

[200] Al-Imâm Abû Al-fidâ' Ismâ'îl Ibn Katsîr ad-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, Juz VIII, Riyâd: Dâr T{ayyibah 1420 H/1999 M, hlm.68-72

Orang-orang *ans}âr* telah mencapai puncak sifat kebaikan dengan Mengutamakan orang lain dalam sesuatu, pada hal sebenarnya berada dalam kondisi yang sangat membutuhkan. Belum pernah mengenal golongan yang semisal dengan mereka.

Selanjutnya menurut Sayyid Quthb, Kekikiran itu adalah kekikiran jiwa yang menjadi penghalang seseorang untuk melakukan segala kebaikan. Karena kebaikan itu adalah pengorbanan. Maksudnya dalam bentuk harta, kasih sayang, usaha, dan pengorbanan hidup ketika diperlukan. Karenanya, orang yang dipeslihara dari sifat kikir, berarti dia telah menhindarkan dirinya dari penghalang dan rintangan yang menghalangi dari kebaikan. Maka setelah itu dia akan bertolak bebas untuk berkorban, dan memberi. Inilah kemenangan dalam maknanya yang hakiki.[201]

Menurut Hamka ada lima kelebihan dan pujian yang dimiliki kaum *ans}âr*; *pertama,* kesetiaannya untuk menunggu kaum *muhâjirîn* di Madinah, tenpat tinggal mereka dalam keadaan beriman. *Kedua,* kecintaan mereka kepada saudara-saudara kaum *muhâjirîn*. *Ketiga,* tidak ada iri, dengki atau pun merasa keberatan sedikit bagi kaum ansor jika kaum *muhâjirîn* diberi bagian yang lebih banyak. Bahkan sebagian besar harta rampasan perang diberikan kepada kaum *muhâjirîn*. *Keempat,* lebih mengutamakan saudara-saudara kaum *muhâjirîn* dari pada dirinya sendiri. *Lima,* mereka telah menang karena sanggup mengatasi sifat kikir.[202]

Pelajaran yang bisa diambil dalam ayat ini adalah kepedulian dengan lebih mementingkan orang lain dari pada diri sendiri harus disertai dengan keikhlasan tanpa mengharapkan pamrih apa pun. Allah lebih mencintai orang yang mementingkan orang lain dari pada dirinya sendiri dan membalasnya dengan pahala yang setimpal.

Sejak periode awal kehadiran Islam, altruisme sudah dipraktikkan secara langsung oleh Rasulullah saw dan para sahabat dengan

---

[201] Sayyid Quthb, *Tafsîr fî Z{ilâl Al-Qur'ân,*,Jilid V, Beirut: Dâr al-Syurûq, 1423 H/2003, hlm.3526-3527

[202] Hamka, *Tafsir al-Azhar,* Juz XXVII, Surabaya: Yayasan Latimojong, 1975, hlm. 81-82.

dorongan spirit al-Qur'an. Untuk itulah sejatinya altruisme tidak bisa lepas dari bagian yang inheren dalam kehidupan masyarakat muslim.[203]Sangat perlu untuk ditekankan bahwasanya sikap hidup altruistic dalam Islam tidak hanya terkait pada hubungan antar manusia saja, tetapi juga kepada semua ciptaan tuhan baik hewan, tumbuhan maupun semua makhluk yang ada di alam semesta ini.[204]

Bentuk perilaku altruistik tidak hanya dalam wujud harta benda atau materi, tetapi juga bisa dalam wujud pikiran, tenaga, waktu dan sikap-sikap lain yang bernilai positif kepada orang yang membutuhkan bantuan[205] meskipun kita membutuhkan atau menyukainya. Sebagaimana firman Allah dalam surat al-Insan ayat 8-9:

وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا
اِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ لَا نُرِيْدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَّلَا شُكُوْرًا

Dan mereka memberikan makanan yang disukainya kepada orang miskin, anak yatim dan orang yang ditawan.

Sesungguhnya kami memberi makanan kepadamu hanyalah karena mengharapkan keridaan Allah, kami tidak mengharap balasan dan terima kasih dari kamu.

'Alâ hubbihi dalam ayat di atas memiliki dua isyarat. *Pertama,* meskipun jiwa mereka dikuasai oleh kesukaan terhadap makanan dan mereka sangat menginginkannya padahal makanan itu sangat sedikit, tetapi mereka tetap memberikannya kepada orang miskin yang sedang membutuhkan. Atas kemurahan hati mereka mampu mengutamakan kebutuhan orang lain dari pada diri sendiri. *Kedua,* perilaku mereka disebabkan karena kecintaannya kepada Allah dan

[203] Imam Sutomo, *Altruisme dalam Kehidupan Masyarakat Plural: Studi Pemikiran Moral Nurcholis Madjid,* Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008, hlm. 95.

[204] Mosalam Shaltout, *Altruism in Islam and Holy Qur'an,* Research Paper: Minufiya University, 2003, hlm. 2.

[205] Imam Sutomo, *Altruisme dalam Kehidupan Masyarakat Plural…* hlm. 99.

demi Allah.[206]

Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, Nabi juga memerintahkan umatnya untuk menolong orang yang lemah karena merekalah yang sangat membutuhkan pertolongan:

حَدَّثَنَا مُؤَمَّلُ بْنُ الْفَضْلِ الْحَرَّانِيُّ، حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ، حَدَثَنَا ابْنُ جَابِرٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْ طَاةَ الْفَزَارِيِّ، عَنْ جُبَيْرِبْنِ نُفَيْرٍ الْحَضْرَمِيِّ،أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا الدَّرْدَاءِ، يَقُوْلُ: سَمِعْتُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: ابْغُونِي الضُّعَفَاءَ،فَإِنَّمَا تُرْزَقُوْنَ وَتُنْصَرُوْنَ بِضُعَفَائِكُمْ

"Telah menceritakan Mu'ammal bin Fadl al Haraniy, mengabarkan kepada kami al-Walid mengabarkan Ibnu Jabir dari Zaid bin Arthah al Fazariy dari Jubair bin Nufair Al-Hadhramiy sesungguhnya mendengar Abu Darda berkata aku mendengar Rasulullah SAW bersabda "Carilah (keridlaanku) melalui orang-orang lemah diantara kalian karena sesungguhnya kalian diberi rezeki dan ditolong dengan sebab orang-orang lemah di antara kalian."207

Manusia adalah makhluk sosial yang saling membutuhkan satu sama lain. Hadis ini adalah motivasi dari Rasulullah agar umat Islam gemar menolong orang-orang yang lemah. Sebab dengan ketulusan dan keikhlasan do'a mereka Allah akan memberi rizki dan menolong kita. Jika dianalisis, perintah menolong dalam hadis ini harus tetap dijalani dengan berlandaskan pada kerelaan atau keikhlasan tanpa sedikitkan berharap imbalan dari orang yang ditolong. Manusia hanya diperbolehkan untuk berharap mendapatkan keridhaan dari Allah swt. semata.

---

[206] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an,* Vol. 14, Jakarta: Lentera Hati, 2008, hlm. 659.

[207] Imâm al-Hafîdz Abî Dâwud Sulaimân bin Asy'âri al-Sijistâni, *Sunân Abî Dâwud,* Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996, hlm. 268. Lihat juga: Abî al-'Abbâs Sihab al-Dîn Ahmad Qastalani, *Irsyâdu al-Syarî'li al-Syarh} Shahîh Bukhâri,* Jilid 6., Libanon: Dar al-Kutub al_'Ilmiyyah, 1990, hlm. 427. Abî 'I<sa Muhammad ibn 'I<sa ibn Saurah, *Sunan al-Tirmizi,* juz 3, Beirut: Dâr al-Fikr, 2005, hlm. 268. Al-Imâm Abî 'Abdirrahmân Ahmad ibn Syu'bi al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'I,* Juz 6, Beirut: Dâr al-Fikr, tt, hlm. 46. Muhammad 'Abd Salâm 'Abd Tsafi, *Musnad Imam ibn Hambal,* Juz 5, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993, hlm. 236.

Al-Qur'an memberi batasan-batasan yang jelas dalam menjalankan sikap altruisme, sebab tidak semua hal boleh untuk ditolong. Sebagaimana disebutkan dalam surat al-Maidah ayat 2:

وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ

2....Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran.

Batasan tolong menolong dalam al-Qur'an adalah tolong menolong dalam kebaikan dan perilaku yang mengandung nilai-nilai positif. Allah melarang untuk berbuat tolong menolong dengan tujuan yang negatif karena dapat menimbulkan dosa. Kepedulian terhadap sesama dan berjiwa sosial yang dipupuk dengan niat dan tujuan-tujuan yang baik.

Ayat di atas menggunakan kata *al-birr* yang mempunyai makna kebaikan yang menyeluruh atau tidak terbatas salah satu jenis kebaikan saja. Menariknya kata *al-birr* disatukan dengan kata *takwa.* Dijelaskan oleh al-Qurthubi dalam tafsirnya dengan mengutip pendapat al-Mawardi bahwa kata *al-birr* mengisyaratkan bahwa dalam perilaku kebajikan atau kebaikan terdapat keridhaan manusia. Sedangkan dalam ketakwaan seseorang terdapat ridho Allah swt. ketika dua hal itu disatukan maka pelakunya tidak hanya akan mendapatkan keridhaan manusia tetapi juga keridhaan Allah swt. sehingga ia mendapatkan kebahagiaan dan kenikmatan yang luas.[208]

Meskipun altruisme dalam Islam dibatasi pada tujuan perbuatannya tetapi tidak dibatasi pada suku, ras, budaya, bangsa, atau pun status sosial objek yang akan ditolong. Semua orang mempunyai hak untuk diperlakukan sama dengan orang lain. Maka tidak ada sekat-sekat gender, ras, budaya atau pun status sosial dalam berbuat baik. Dalam surat at-Taubah ayat 71 disebutkan:

[208] Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi,* Jilid 6, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008, hlm. 115.

وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

71. Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Dalam ayat tersebut sangat jelas disebutkan bahwa semua orang baik laki-laki atau pun perempuan mempunyai andil untuk tolong menolong.[209] Orang mukmin laki-laki maupun orang mukmin perempuan dari ras, suku, atau golongan manapun berhak menjadi pelaku yang sama, baik penolong maupun yang ditolong.

Sifat kerelaan dan tanpa mengharapkan imbalan dalam bersikap altruistik dari sudut pandang agama Islam disebut ikhlas. Secara terminologi ikhlas adalah kejujuran seorang hamba dalam perbuatan dan keyakinan hanya karena Allah. Jadi ikhlas itu jernihnya perbuatan dari campuran semua makhluk atau pengaruh kepentingan pribadi.[210] Sedangkan menurut Imam al-Ghazali, ikhlas adalah perbuatan yang murni dan bersih. Sebab segala sesuatu sangat mudah bercampur dengan sesuatu yang lain. Jika sesuatu itu bersih dari campuran lain itulah yang disebut murni.[211] Sesuatu yang murni sebagaimana digambarkan dalam surat an-Nahl ayat 66:

وَإِنَّ لَكُمْ فِى ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً ۖ نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِى بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ

[209] Hamka, *Tafsir al-Azhar,* jilid X, Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1980, hlm. 292.

[210] Shofaussamawati, "Ikhlas Perspektif al-Qur'an: Kajian Tafsir Maudhu'I", Jurnal Hermeneutika, vol. 7, no. 2, Kudus: STAIN Kudus, 2013, hlm. 4.

[211] Yusuf Qardhawi, *Niat dan Ikhlas,* Jakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hlm. 81.

66. Dan sesungguhnya pada binatang ternak itu benar-benar terdapat pelajaran bagi kamu. Kami memberimu minum dari pada apa yang berada dalam perutnya (berupa) susu yang bersih antara tahi dan darah, yang mudah ditelan bagi orang-orang yang meminumnya.

Keikhlasan diibaratkan dengan kemurnian susu yang tidak tercampur dengan darah, kotoran, atau yang lainnya. Maka ikhlas itu harus bersih, murni, suci dari pengaruh hawa nafsu dan kepentingan pribadi. Keikhlasan menjadi indikasi terkait dengan perilaku menolong, memberi, dan kata kerja *benevatife* lainnya.[212]

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa karakteristik perilaku altruisme adalah ketulusan atau keikhlasan. Artinya keikhlasan dan altruisme adalah dua hal yang saling terkait dan tidak bisa terpisahkan.[213][]

[212] Lu'luatul Chizanah, *Ikhlas=Proposal? Studi Komparasi Berdasar Cognitive-Affectife Personality System,* PsikoIslamika, vol.8, Malang: LP3K, 2011, hlm. 2.

[213] Lu'luatul Chizanah dan M. Noor Rohman Hadjam, *Validitas Konstruk Ikhlas: Analisis Faktor Eksploratori terhadap Instrumen Skala Ikhlas,* vol. 38 no. 2, Jurnal Psikologi: UGM, 2011, hlm. 2.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah penulis menyelesaikan penelitian dinamika penafsiran dan nilai-nilai filosofis ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir, maka penelitian ini menghasilkan beberapa *point* kesimpulan sebagai berikut:

1. Dinamika Penafsiran dan Faktor-faktor yang mempengaruhinya

Dinamika penafsiran surat al-Kahfi ayat 60-82 sejak era awal, pertengahan dan modern mengalami perkembangan yang sedemikian rupa. Dari ketiga tafsir yang penulis teliti memiliki karakter penafsiran yang berbeda-beda.

Tafsir *Al-Miqbâs min Tafsîr Ibnu 'Abbâs,* atas keteguhan penafsiran Ibn Abbas untuk selalu berlandaskan pada al-Qur'an, hadis, *ra'yu* (pendapat sahabat), penguasaannya terhadap makna al-Qur'an, dan keterangan *ahl al-kitâb* yang sesuai

dengan syari'at, kedekatannya dengan Rasulullah saw., serta kehidupannya yang mengalami perubahan tatanan sosial yang merupakan perubahan mendasar dari masa amoral menuju moralitas yang beradab, menjadi indikator penyebab karakter penafsirannya lebih condong pada penafsiran syari'at (eksoteris).

Tafsir *Lat{âif al-Isyârât* lebih condong pada penafsiran dengan perpaduan antara penafsiran syari'at (eksoteris) dan penafsiran hakikat (esoteris). Ada dua faktor besar yang mempengaruhinya, *pertama*, faktor politik. Keteguhannya membela mazhab syafi'i yang pada puncaknya terjadi konflik antara dirinya dengan penguasa Saljuk. Sentimen mazhab dimana ideologi para penguasa saat itu sangat berpengaruh besar terhadap perkembangan pemikiran Islam. Jika ideologi agama sang penafsir sama dengan ideologi agama penguasa, maka kreatifitas intelektual mempunyai peluang perkembangan yang besar. Tetapi sebaliknya, jika ideologi agama penafsir berlawanan terhadap ideologi agama penguasa maka kreatifitas intelektual mengalami kebuntuan, bahkan bisa menyebabkan kematian. *Kedua*, geneologi keilmuan. Kesufian al-Qusyairi ia kembangkan dari al-Junaid dengan paduan terhadap keharmonisan antara sufisme dan syari'ah.

Sedangkan karakter penafsiran dalam kitab Tafsir *Rûh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'ân al-Az{îm* sangat dipengaruhi oleh pergumulan tarekat yang begitu kuat baik di kalangan masyarakat sampai pada kalangan pemerintahan Turki Utsmani saat itu, sehingga karakter penafsiran al-Alusi lebih condong pada penafsiran hakikat (esoteris). Karakter ini juga disebabkan karena al-Alusi sering menjelaskan makna samar yang diisyaratkan oleh lafadz (tafsir *isyari*).

Secara garis besar berikut ini kami sajikan tabel perbedaan dinamika penafsiran yang terjadi pada ketiga tafsir tersebut:

No	Tafsir	Karakter Penafsiran	Faktor yang Mempengaruhi Dinamika Penafsiran
1	Al-Miqbâs min Tafsîr Ibnu 'Abbâs	Penafsiran Syari'at (eksoteris)	1. keteguhan penafsiran Ibn Abbas untuk selalu berlandaskan pada al-Qur'an, hadis, ra'yu (pendapat sahabat). 2. Penguasaannya terhadap makna al-Qur'an, 3. Menukil keterangan ahl al-kitâb yang sesuai dengan syari'at. 4. Kedekatannya dengan Rasulullah saw. 5. Kehidupannya yang mengalami perubahan tatanan sosial yang merupakan perubahan mendasar dari masa amoral menuju moralitas yang beradab.
2	Lat}âif al-Isyârah	Perpaduan antara panfsiran Syari'at (eksoteris) hakikat (esoteris).	1. faktor politik. Keteguhannya membela mazhab syafi'i yang pada puncaknya terjadi konflik antara dirinya dengan penguasa Saljuk. Sentiment mazhab dimana ideologi para penguasa saat itu sangat berpengaruh besar terhadap perkembangan pemikiran Islam. 2. Geneologi keilmuan. Kesufian al-Qusyairi ia kembangkan dari al-Junaid dengan paduan terhadap keharmonisan antara sufisme dan syari'ah.
3	Rûh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'ân al-Az{îm	Penafsiran hakikat (esoteris).	Pergumulan tarekat yang begitu kuat baik di kalangan masyarakat sampai pada kalangan pemerintahan Turki Utsmani saat itu.

2. Nilai-nilai filosofis yang dapat digali dari kisah Musa dan Khadhir adalah bersumber dari tiga perbuatan Khadhir, yaitu merusak kapal, membunuh anak kecil dan menegakkan dinding yang hampr roboh. Selama ini dalam berbagai khazanah tafsir kisah ini hanya berhenti pada narasi kisah saja. Berikut ini nilai-nilai filosofis yang penulis temukan:

   a. Kepedulian Ekonomi

   Kisah pembocoran kapal yang dilakukan oleh Khadhir sesungguhnya bertujuan untuk menyelamatkan perekonomian orang yang lemah dan miskin karena memang pekerjaannya mencari sebagian karunia Allah di laut. Dalam konteks saat ini, perhatian terhadap keselamatan perekonomian rakyat sangat penting untuk diperhatikan agar perekonomian negara bisa berjalan dengan stabil.

   Ekonomi dalah faktor yang sangat vital dalam menjalani kehidupan. Harta memiliki kedudukan yang sangat penting dalam Islam, yaitu menjadi salah satu dari lima kebutuhan pokok dalam kehidupan yang harus dipelihara (*ad-dharûriyyah al-khamsah*). Lima kebutuhan pokok yang harus dijaga tersebut adalah memelihara agama, jiwa, keturunan, akal dan harta.[1] Dari ke lima kebutuhan pokok ini harta memiliki peran yang sangat penting untuk memelihara empat aspek lainnya. Setiap aktifitas manusia; ibadah untuk menjalan kewajiban dari Allah, makan dan minum untuk menjaga jiwa, pernikahan untuk memelihara keturunan, memlihara akal dengan cara menuntut ilmu, semuanya dapat dilaksanakn dengan memiliki harta.

   Diantara petunjuk al-Qur'an mengenai pengelolaan ekonomi dengan baik adalah dengan pemerataan ekonomi, pola hidup hemat, etos kerja yang baik untuk memaksimalkan sumber daya dan menghindari perilaku ekoniomi ilegal.

1 Rozalinda, *Ekonomi Islam Teori dan Aplikasinya pada Aktfitas Ekonomi,* Jakarta: PT. Raja Grapindo Persada, hlm. 42.

b. Kepedulian terhadap Pendidikan Anak

kisah Khadhir membunuh anak kecil ditinjau dari konteks kekinian adalah para orang tua di zaman ini harus khawatir dan peduli terhadap akhlak dan masa depan anaknya sebagaimana kekhawatiran Khadhir terhadap anak kecil tersebut. Sebab, orang tua mempunyai peran penting untuk mendidik dan membentuk karakter anak.

Orang tua yang memiliki hubungan harmonis akan berdampak positif terhadap perkembangan anaknya. Ia akan tumbuh dengan lingkungan yang tenang dan tentram dalam kepengasuhan orang tuanya. Sebaliknya, jika anak hidup dalam keluarga yang tidak harmonis, penuh konflik, krisis suri tauladan akhlak yang mulia dari orang tua, maka anak akan terkena dampak negatif berupa goncangan psikologis dan pikiran yang tidak stabil. Peristiwa seperti ini sangat marak terjadi di zaman ini karena banyaknya masyarakat yang menyimpang norma-norma agama.

Tercerabutnya kesadaran akhlak dan spiritualitas pada manusia moderen tidak terlepas dari peran keluarga sebagai ujung tombak pendidik anak untuk menanamkan nilai-nilai agama pada setiap anggota keluarga. Orang tua mempunyai peranan yang sangat penting dalam pendidikan anak agar memiliki akhlak yang baik dan spiritualitas yang kuat untuk menghadapi perkembangan zaman.

c. Nilai Altruisme

Nilai altruisme ini digali dari kisah ketika Khadhir menegakkan dinding yang hampir roboh dimana Khadhir sama sekali tidak menginginkan upah dari pekerjaannya, meskipun sebenarnya ia juga sangat membutuhkan. Sikap altruistik ini dalam al-Qur'an disebut *itsar,* sebagaimana digambarkan Allah seperti yang dilakukan oleh kaum muhajirin dan anshor dalam surat al-Hasyr ayat 9. Sikap altruistik kaum Muhajirin dilakukan dengan lebih

mementingkan orang lain dari pada diri sendiri harus disertai dengan keikhlasan tanpa mengharapkan pamrih apa pun.

Apa yang dilakukan oleh Khadhir adalah contoh. Bentuk perilaku altruistik tidak hanya dalam wujud harta benda atau materi, tetapi juga bisa dalam wujud pikiran, tenaga, waktu dan sikap-sikap lain yang bernilai positif kepada orang yang membutuhkan bantuan meskipun kita membutuhkan atau menyukainya.

Sikap altruistik dalam al-Qur'an tidak diperkenan dalam semua perbuatan, tetapi ada batasan-batasan yang jelas. Batasan tersebut adalah tolong menolong dalam kebaikan dan perilaku yang mengandung nilai-nilai positif saja. Allah melarang untuk berbuat tolong menolong dengan tujuan yang negatif karena dapat menimbulkan dosa.

Altruisme dalam Islam tidak dibatasi pada suku, ras, budaya, bangsa, atau pun status sosial objek yang akan ditolong. Semua orang mempunyai hak untuk diperlakukan sama dengan orang lain. Maka tidak ada sekat-sekat gender, ras, budaya atau pun status sosial dalam berbuat baik.

Dari pemaparan di atas, sikap altruistik Khadhir sangat jelas tidak membedakan suku, ras, budaya, bangsa, atau pun status sosial objek yang akan ditolong. Bisa jadi Khadhir sama sekali tidak mengenali nama pemilik dinding yang hampir roboh tersebut. Khadhir menolong orang itu karena memang perlu ditolong.

B. Implikasi Teoritis

Tafsir sufi adalah salah satu bagian dari khazanah tafsir al-Qur'an dengan bermacam tema dan topik yang dapat dikaji oleh siapa pun. Akan tetapi pada umumnya sedikit sekali yang berminat untuk mengkaji tafsir sufi karena tasir sufi pemaknaannya dianggap selalu "melangit" dari pada "membumi".

Pemaknaan pada kisah seringkali hanya berhenti pada narasi

kisah tanpa bisa mengambil nilai-nilai filosofis dalam bingkai konteks saat ini. Bahkan beberapa tafsir hanya berkutat pada analisa tentang peristiwa yang terjadi seperti siapa sebenarnya sosok hamba yang sholeh (baca: Khidzir) dan, tempat pertemuan keduanya. Hal ini bisa dilihat dalam tafsir-tafsir klasik, dimana secara umum model yang diterapkan penafsir klasik dalam menuturkan kisah Musa cenderung bersifat semantis, sehingga dimensi penceritaannya masih tidak berbeda dengan apa yang tertuang di dalam al-Qur'an, atau dengan kata lain tidak ada makna baru di luar apa yang diekspresikan al-Qur'an.

Para pengkaji tafsir, khususnya pengkaji tafsir sufi diharapkan dapat lebih memperhatikan ayat-ayat kisah dalam al-Qur'an agar dapat menemukan makna baru yang sesuai dengan kondisi zaman.

C. Keterbatasan Studi

Disertasi dalam penelitian masih membuka peluang yang luas untuk dikaji kembali secara mendalam dan komprehensif, sebab masih banyak keterbatasan penelitian yang penulisa sadari. Penelitian ini fokus pada dinamika penafsiran dan nilai-nilai filosofis ayat-ayat kisah Musa dan Khadhir dengan menggunakan teori Gadamaer dan semiotic. Jadi penelitian ini tidak sampai pada tahap kritik naratif atau kritik psikologis pada karakter tokoh dalam teks ayat-ayat kisah tersebut. Hal ini dikarenakan keterbatasan disiplin ilmu yang penulis kuasai.

Contoh, dalam beberapa fragmen Khadhir beberapa kali mengingatkan Musa dan memaafkannya karena telah melanggar syarat atau perjanjian, yaitu tertera pada ayat ke 67, 72 dan 75 surat al-Kahfi. Peristiwa ini dengan sudut pandang teori psikologi mungkin bisa diteliti lebih mendalam. Akan tetapi dalam penelitian ini penulis tidak memiliki kapabilitas untuk memauski ranah kajian tersebut.

Maka dari itu kedepan diharapkan ada penelitian sejenis yang melakukan kajian terhadap kisah Musa dan Khadhir dari sudut pandang teori psikologi bukan hanya pada tafsir Ibn 'Abbas, tafsir

Qusyairi ataupun tafsir al-Alusi saja, tetapi juga pada tafsir-tafsir yang lain. Tentu saja untuk merealisasikan ekspektasi ini diperlukan kerjasama dengan kolaborasi antara ahli di bidang tafsir al-Qur'an dengan ahli di bidang psikologi atau ilmu-ilmu umum yang terkait guna menghasilkan kajian yang lebih komprehensif.

D. Rekomendasi

Disarankan untuk semua pengkaji tafsir sufi untuk menindaklanjuti penafsiran kisah Musa dan Khadhir dengan mengkajinya dari kerangka teori yang berbeda. Sebagaimana diketahui, tafsir sufi memiliki tingkat kesulitan tersendiri karena pada umumnya tafsir sufi memiliki makna lahir dan makna batin. Makna batin inilah yang perlu dikaji lebih mendalam sehingga bisa "membumi" dan mampu menjadi solusi atas permasalahan-permasalahan kontemporer.

Diskusi dan penelitian karya-karya tafsir sufi di Indonesia masih terus berlanjut. Selain ketiga tafsir yang penulis teliti, masih banyak karya tafsir lain baik dari karya para ulama Nusantara, Timur Tengah atau mungkin dari negara lain yang menarik untuk diteliti dan dikritisi. Keberlangsungan serta keseimbangan akademis tentang pemahaman antara tafsir-tafsir yang bermkna zahir dan tafsir-tafsir bermakna batin harus terus dikerjakan. Setelah ini penulis berharap ada kajian tafsir sufi yang lain dengan perspektif dan sudut pandang yang berbeda sehingga akan memperkaya khasanah pemahaman dan makna baru tafsir sufi sesuai dengan kondisi zaman.

DAFTAR PUSTAKA

Alimah, Ade, "Kisah dalam al-Qur'an: Studi Komparatif antara pandangan Sayyid Quthb dan M.A Khalafullah, *Skripsi,* Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2002.

Ali, Zainuddin, *Hukum Islam Pengantar Hukum Islam di Indonesia,* Jakarta: Sinar Grafika, 2006.

Anasy, Muhammad Muhcson, *Tasawuf antara al-Ghazali dan Ibn Taimiyyah,* Jakarta: Khalifa, 2005.

Arkoun, Muhammad, *Kajian Kontemporer al-Qur'an,* terj. Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 1998.

Al-Asqalani, Al-Hafidh Ibnu Hajar, *Al-Zahr An-Nadhîr fî Naba'i al-Khidzir,* (terj.) Slamet Riyadi Sami', Yogyakarta: Dua Mata Air, 2005.

'Asyur, Muhammad Thahir ibn, *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr,* Tunisia: Dar al-Tunisiyah, 1984.

Al-Bagdadi, Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'ânî Fî Tafsîr Al-Qur'ân Al-Adzîm wa Sab' Al-Matsânî,* Beirut: Idarah al-Thiba'ah al-Muniriyah, t.th.

Al-Baqi, Muhammad Fuad 'Abd, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'ân,* Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1364.

Baidan, Nashruddin, *Wawasam Baru Ilmu Tafsir,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

---------, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Al-Barik, Hayya binti Mubarak, *Ensiklopedi Wanita Muslimah,* Jakarta: Darul Falah, 1999.

Basya, Hassan Syamsi, *Kaifa Turabbî Abnā'aka fî Hāzā al-Zamān,* terj. Mohammad Zaenal Arifin, *Mendidik Anak Zaman Kita,* Jakarta: Zaman, 2011.

Bertens, K., *Filsafat Barat Kontemporer Inggris–Jerman*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, Cet. IV, 2002.

Al-Bukhari, Abi 'Abdillah Muhammad ibn Isma'il, *Shahih Bukhari,* Beirut: Dar Ibn Katsir, 2002.

----------, *Shahih, Kitab Fadhāil al-Qur'an,* Mesir: Dar al-Ma'rifah, 1356/1937.

Al-Burusawi, Ismail Haqqi, *Tafsîr Rûh Al-Bayân,* Jilid V t. tp..:Al-Mathba'ah al-'Utsmaniyyah, 1330.

Boyatzis, Richard, dan Annie Mckee, *Memperbaharui Diri anda dan Berhubungan dengan Orang Lain Melalui Kesadaran, Harapan dan Kependudukan,*terj. Hikmat Gumetar, Jakarta: Erlangga, 2006.

Buck, Christopher, "Discovering" dalam Andrew Rippin (ed.), *The Blackwell Companion to the Qur'an,* Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

Byrne, Baron, *Social Psychology, 8th ed.*Needham Heights: Massachusetts, Alih Bahasa: Ratna Djuwita, Jakarta: Erlangga, 2005.

Chirzin, Muhammad, *Al-Qur'an dan Ulumul Qur'an,* Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998.

Chizanah, Lu'luatul, "Ikhlas=Proposal? Studi Komparasi Berdasar Cognitive-Affectife Personality System," *PsikoIslamika*, Vol. 8, Jurnal Psikologi Islam: LP3K, 2011.

---------, dan M. Noor Rohman Hadjam, *Validitas Konstruk Ikhlas Analisis Faktor Eksploratori terhadap Instrumen Skala Ikhlas,* vol. 38 no. 2, Jurnal Psikologi: UGM, 2011.

Al-Darwisy, Muhyiddin, *I'rāb Al-Qur'ān wa Bayānuhu,* Jilid 5, Suriyah *Dār Al-Irsyād,* 1980.

Al-Dzahabi, Muhammad Husein, *Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1961.

Al-Dimasyqî, Al-Imām Abû Al-fidā' Ismā'îl Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ān al-'Azîm,* Juz VIII, Riyād: Dār Tayyibah 1420 H/1999 M.

Darwazah, Muhammad Izzah, *al-Qur'ân al-Majîd,* Beirut: al-Mansyurat al-Maktabah al-'Arabiyah, t.th.

Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Tafsirnya,* Jilid VII, Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf, 1990.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990.

Desmita, *Psikologi Perkembangan,* cet. IV, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008.

Desmita, *Psikologi Perkembangan Peserta Didik,* Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2010.

Diponegoro, Ahmad Muhammad, "Tafsir Ilmi Kisah Adam dan Musa dalam Surat al-Baqarah; Studi terhadap Al-Qur'an dan Tafsirnya Kementerian Agama", *Disertasi,* Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2013.

Djamarah, Syaiful Bahri, *Pola Asuh Orang Tua dan Komunikasi dalam Keluarga, Upaya Membangun Citra Membentuk Pribadi Anak,* Jakarta: Rineka Cipta , 2014.

Eco, Umberto, *Teori Semiotika,* terj. Inyiak Ridwan Muzir, Yogyakarta:

Kreasi Wacana, 2009.

Echols, John M., dana Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia,* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.

El Banjary, Miftahur Rahman, *Berdamai dengan Takdir*, jilid II, (Jakarta: Elex Media Komputendo , 2014.

Al-Farmawi, Abd al-Hayyi, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'i,* t.p.,: t. tp., t.th.

Faisol, M., *"Struktur Naratif Cerita Nabi Khidir dalam Al-Qur'an", Adabiyyāt Jurnal Bahasa dan Sastra*, Vol. 10, No. 2, Yogyakarta: Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga, 2011.

Fattah, Shalah A., *Kisah-kisah al-Qur'an Pelajaran dari Orang-orang Terdahulu,* Jilid 2, Terj. Setiawan Budi Utomo, Jakarta: Gema Insani Press, 2000.

Franken, Robert E., *Human Motivation (5th ed.),* Belmont, CA: Wadsworth, 2002.

Frondizi, Resieri, *Pengantar Filsafat Nilai,* Terj. Ananta Wijaya, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Fuadi, Alwi, *Nabi Khidzir,* Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2012.

Gadamer, Hans George, *Truth and Method,* London: Continuum, 1989.

Ghulayaini, Syekh Mustofa, *al-I'dāt al-Nāsyiîn,* Beirut: al-Thibā'āt wa al-Natsîr, 1953.

Gilliot, Claude, "Narratives" dalam Jane Dammen MC Auliffe, *Encyclopedia of the al-Qur'an,* Vol. 3, Leiden: Brill, 2004.

Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami,* terj. M. Alaika Salamullah, dkk., *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern,* Yogyakarta: eLSAQ Press,cet. III, 2006.

Al-Ghazali, Hāmd Muhammad ibn Muhammad, *Jawâhir al-Qur'ân,* cet V, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983.

Al-Husaini, *Fath al-Rahmân Li Thalabi Âyâti al-Qur'ân,* Indonesia: Maktabah Wahdan, t.th.

Halim, A.M., *Metodologi Tafsir Kajian Metode Para Ahli Tafsir,* Jakarta:

PT. Raja Grafindo Persada, 2003.

Hambal, Muhammad 'Abd Salām 'Abd Tsafi, *Musnad Imam ibn,* Juz 5, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.

Hamd, Muhammad ali, *Kesalahan Mendidik Anak; Bagaimana Terapinya?,* Jakarta: Gema Insani, 2000.

Hamka, *Tafsir al-Azhar,* Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1980.

Hamka, *Tafsir al-Azhar,* Juz IX, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985.

Hamka, *Tafsir Al-Azhar,* Jilid I, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1989.

Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutika,* Jakarta: Paramadina, 1996.

Hidayatullah, Istnan, "Kisah Musa dan Khidir dalam al-Qur'an Surat al-Kahfi: 66-82; Studi Kritis dengan Pendekatan Semiotika Roland Barthes"*, Skripsi,* Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.

Hornby, A S., *Oxford Advanced Learner's Distionary of Current English,* New York: Oxford University Press, 2010.

Humaedi, M. Ali, "Kegagalan Akulturasi Budaya dan Isu Agama dalam Konflik Lampung, The Failure Cultural of Acculturation and Religious Issues In the Conflict of Lampung," Vol. 20, No. 02, Semarang: *Analisa, Jurnal Pengkajian Masalah Sosial dan Keagamaan*, 2014.

Hanafi, A., *Segi-segi Kesusastraan Pada Kisah-kisah al-Qur'an,* Jakarta: Pustaka Alhusna, 1983.

Hanafi, Hasan, *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat,* terj. Yudian Wahyudi, Yogyakarta: Nawesea Press, 2007.

Husayn, Muhammad al-Khidr, *Balâghah al-Qur'ân,* Tunisia: *Dār al-Nawādir,* Al-Mahāmî 'Alî Ridhā al-Husainî, 1971.

H. W., Bierhoof, *Prosocial Behavior,* New York: Taylor & Francie Inc, 2002.

Ibrahim, Muhammad Ismail, *Mu'jam al-Alfâzh wa A'lâm al-Qur'âniyyât,* Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1969.

Ismail, Faisal, *Sejarah dan Kebudyaan Islam Periode Klasik (Abad VII-XIII),* Yogyakarta: IRCiSoD,2017.

Ibrahim Qosim A., dan Muhammad A. Saleh, *Al-Mausû'ah al-Muyassarah fî al-Tārikh al-Islāmi,* terj. Zainal Arifin, Jakarta: Zaman, 2014.

Idris, Mardjoko, *Kritik Sastra Arab Pengertian, Sejarah, dan Aplikasinya,* Jogjakarta: Teras, 2009.

Ilahi, Mohammad Takdir, *Quantum Parenting,* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.

Imran, Ali, *Semiotika Al-Qur'an Metode dan Aplikasi terhadap Kisah Yusuf,* Yogyakarta: Teras, 2011.

Ismawan, Bambang, *Keuangan Mikro dalam Penanggulangan Kemiskinan dan Pemberdayaan Ekonomi Rakyat,* Jakarta: BKKBN, 2003.

Al-Isfahani, Abu Al-Qasim, *Mu'jam Mufradât li Alfâdz al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2004.

Al-Jabiri, Muhammad. M. Abed, *Madkhal ilâ al-Qur'ân al-Karîm al-Juz al Awwal fî al-Ta'rîf bi al-Qur'ân.* Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2006.

Jansen, JJG, *The Interpretation of The Kor'an in Modern Egypt,* Leiden: EJ. Brill, 1974.

Jumantoro, Totok dan samsul Munir, *Kamus Ilmu Tasawuf,* Wonosobo: Amzah, 2012.

Kahalah, Umar Ridha, *Mu'jam al-Muallifin Tarajim Mushannifi al-Kutb al-'Arabiyah,* Damaskus: Muassasah al-Risalah, 1957.

Katsir, Ibn, *Tafsîr al-Qur'ān al-'Adzîm,* Juz I, Kairo: Dar al-Taufiqiyyah li al-Turats, 2009.

Katsir, Ibn, *Tafsîr Ibn Katsîr*, Beirut: Dār al-Kutub, 1996.

Katsir, Ibnu, *Kisah Nabi Musa,* terjemahan Dudi Rosyadi, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2011.

Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya,* Vol. 10, Jakarta: Widya Cahaya, 2011.

Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Juz 1-30,* Jakarta: Sinergi Pustaka Indonesia, 2012.

Khalafullah, Muhammad A, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah Al-Qur'an,* terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftuhin, Jakarta: Paramadina, 2002.

---------, *al-Fann al-Qashashi fî al-Qur'ân,* Kairo: Dar al-Saqafiyyah, 2002.

Khalid, Muhammad, *Man Around the Messenger,* terj. M. Arfi Hatim: *Para Sahabat yang Akrab dalam Kehidupan Rasulullah,* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000.

Kobasa, S.C., *Hardiness and Health, A Prospective Study,* Journal of Personality and Social Psychology, vol. 42, No. 1, America: American Psychological Association, 1982.

Kuncoro, Mudrajad, *Ekonomi Pembangunan Teori Masalah dan Kebijakan,* Yogyakarta: AMP YKPN, 2003.

Al-Khalidi, Shalah, *Kisah al-Qur'an Pelajaran Bagi orang-orang Terdahulu,* Jakarta: Gema Insani, 1999.

Al-Khatib, 'Abd al-Karim, *al-Qashash al-Qur'ân fî Mantiqih wa Mafhûmih,* Beirut: Dar al-Fikr, 1965.

Lestari, Lenni, "Kisah Nabi Musa dalam Kitab al-Tafsir al-Hadis karya Muhammad 'Izzah Darwazah; Studi Intertekstualitas dan Interkoneksitas, *Tesis,* Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.

Mahali, Mudjab, *Pembinaan Moral di Mata Al-Ghazali,* Yogyakarta: FBFE, 1984.

Mahmûd, 'Abd Halîm, *Manāhij al-Mufassirîn,* Qāhirah: Dār al-Kātib, 1987.

Mahsun, Moh. Toha, "Kisah Musa dan Khidir dalam Surat al-Kahfi; Studi atas Penafsiran Al-Qusyairi dalam Kitab Lathaif Al-Isyarat", *Skripsi,* Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.

Makram, Abdul al-Salim, *Pengaruh Akidah dalam Membentuk Individu dan Masyarakat,* terj. M. Shaleh, Jakarta: Pustaka Azzam, 2004.

Manasikana, Arina, "Pendekatan Sastra terhadap Kisah-kisah al-Qur'an: Kajian atas al-Fann al-Qasasi fi al-Qur'an al-Karim", *Skripsi,* Fakultas Ushuludduin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2002.

Ma'rifat, Muhammad Hadi, *Kisah-kisah al-Qur'an Antara Fakta dan Metafora,* Terj. Azam Bahtiar, Jakarta: Citra, 2013.

Masmukhah, "Pengulangan Kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an dan Relevansinya dengan Repetisi Pembelajaran", *Tesis,* Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2009.

Masrokhati, Kuni, "Dialog Nabi Musa dengan Allah dalam Al-Qur'an", *Skripsi,* Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008.

Mayyadah, *Inspirasi Parenting dari Al-Qur'an,* Jakarta: Alex Media Komputindo, 2016.

Megarestri, Eva Amalia, *"Studi Tematik Terhadap Penafsiran Al-Qur'an tentang Ayat Sajadah dan Munasabahnya dalam Tafsir Rûh al-Ma'āni"*, Skripsi UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2003.

MS, Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif bidang Filsafat Pardigma bagi Pengembangan Penelitian Interdisipliner bidang Filsafat, Budaya, Semiotika, Sastra, Hukum dan Seni,* Yogyakarta: Paradigma, 2005.

Mubyarto, *Pemberdayaan Ekonomi Rakyat,* Yogyakarta: Aditya Media, 1999.

Mughîrah, Imam Abî 'Abdillāh ibn Ismā'îl ibn Ibrāhim ibn, *Shāhih Bukhāri,* Juz I, Beirut: Dār al-Kutûb Ilmiyyah, t.th.

Muhdar, "al-Qasas al-Qur'aniyyah fi Nazr Muhammad Ahmad Khalafullah fi Kitabih al-Fann al-Qasasi fi al-Qur'an al-Karim: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah", *Skripsi,* Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1998.

Muhammad, Rizal Faiz, "Nilai-nilai Pendidikan Islam dalam Al-Qur'an; Studi Kisah Khidir dan Musa As", *Skripsi,* Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007.

Muhammad, Faik, "Kisah Nabi Musa dan Nabi Khidir; Studi Kitab Tafsir al-Misbah dan Tafsir Al-Maraghi, *Tesis,* Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013.

Muji, Abdul, *Ilmu Pendidikan Islam,* Jakarta: Prenada Media Group, tth.

Mukhlis, Abdul, "Bahasa Al-Qur'an; Analisis atas Kisah-kisah dalam Surah al-Kahfi", *Tesis,* program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.

Munawar, Agil Husain, dan Masykur Hakim, *I'jaz al-Qur'an dan Metodologi Tafsir,* Semarang: Dian Utama, 1994.

Munir, Abdul, "Penafsiran Imam Al-Qusyairy dalam kitab Tafsir Lathaif al-Isyarat", *disertasi* , Program Doktor Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2009.

Musa, Ibtisam Walidatul, "Pengulangan Kisah Nabi Musa as dalam al-Qur'an dan Nilai-nila yang Terkandung; Studi Tafsir Tematik", *Skripsi,* Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2012.

Muslim, Mustafa, *Maba>hits fi at-Tafsi>r al-Maudhu>'i,* Damaskus: Dar al-Qalam, 1989.

Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* Yogyakarta: LKiS, 2012, cet III.

Mustaqim, Abdul, "Kisah Musa dalam Surat al-Kahfi; Studi Perbandingan antar Tafsir Ruh al-Ma'ani dan al-Maraghi", *Skripsi,* Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1996.

Mustaqim, Abdul, *Pergeseran Epistemologi Tafsir,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Myers, David G., *Social Psychology, 10th ed.,*New York: Mc Graw Hill, 2012.

Al-Mahalli, Jalāl al-Dîn dan Jalāl al-Dîn al-Sûyutî, *Tafsîr al-Jalālain al-Muyassar*, Beirut : Maktabah Labnān Nāsyirûn, 2003.

Al-Marāghi, Ahmad Mustāfa, *Tafsîr al-Marāghi,* Jilid 15, Mesir: Maktabah Mustāfa al-Bābi al-Halabi wa Awlādih, 1946.

Al-Misri, Abdul Sami', *Pilar-pilar Ekonomi Islam,* Terj. Dinyauddin Djuwaini, Jakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Al-Mursi, Muhammad Sa'id, *Tokoh-tokoh Islam Sepanjang Sejarah,* terj. Khoirul Amru Harahap, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007.

Al-Naisaburi, Ahmad bin Ibrahim, *Qashash al-Anbiyâ',* Lebanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1994.

Al-Naisaburi, Abul Qasim Abdul Karim Hawazin al-Qusyairi, *Ar-Risâlah Al-Qusyairiyah fî 'Ilmi Al-Tashawwuf,* terj. Umar Faruq, Jakarta: Pustaka Amani, 2007.

An-Najjar, Abdul Halim, *Tahqîq Madzāhib at-Tafsîr al-Islāmi lil a'lam al-mustashtiq Ignaz Goldziher,* Mesir: Maktabah al-Khanji, 1955.

Al-Nasa'i, Al-Imām Abî 'Abdirrahmān Ahmad ibn Syu'bi, *Sunan al-Nasa'I,* Juz 6, Beirut: Dâr al-Fikr, tt.

Al-Najar, Abd al-Halim, *Taḥqîq Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmî li al-A'lâm al-Mustashtiq Ignaz Goldziher,* Mesir: Maktabah al-Khanji, 1955.

Nashori, Fuad, *Psikologi Sosial Islam,* Jakarta: PT Refka Aditama, 2008.

Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan,* Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Nasution, A. Bangun, *Akhlak Tasawuf Pengalaman, Pemahaman dan Pengaplikasiannya,* Jakarta: Rajawali Press, 2013.

Nata, Abuddin, *Sejarah Pendidikan Islam pada Periode Klasik dan Pertengahan,* Jakarta: PT Raja Grapindo Persada, 2010.

Naqrah, Al-Tihami, *Syikulûjiyah al-Qishash fî al-Qur'ân,* Algeria: Jami' al-Jazair, 1991.

Netton, "Towards a Modern Tafsir of Surat al-Kahf: Structure and Semiotics", *Journal of Qur'anic Studies I* (2), Tahun 2000.

Nurdin, A. Fauzi, *Integralisme Islam dan Budaya Lokal Relevansi Nilai-nilai Filosofis Kebudayaan bagi Pembangunan Daerah,* Yogyakarta, Gama Media, 2010.

Pradopo, Rachmat Djoko, "Penelitian Sastra dengan Pendekatan Semiotik" dalam Jabrohim (ed.), *Metodologi Penelitian Sastra*, Yogyakarta: Hanindita, 2002.

Al-Qarashi, Baqir Syarif, *Sang Anak dalam Naungan Pendidikan Islam,* Jakarta: Zahra, 2000.

Al-Qattan, Manna, *Mabâ<u>h</u>its fî 'Ulûm al-Qur'ân,* Beirut: Muassasah al-Risalah, 1994.

--------, *Mabâ<u>h</u>its fî 'Ulûm al-Qur'ân,* Kairo: Mansyurat al-'Asr al-Hadis, 1973.

--------, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an,* terj. Mudzakir AS, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985.

--------, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân,* terj. Ainur Rafiq El-Mazni, Pengantar Studi Ulum al-Qur'an, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006.

Al-Qurthubî, Abî 'Abdillāh Muhammad ibn Ahmad ibn Abî Bakr, *Al-Jâmi' al-Ahkâm al-Qur'ân,* Beirut: Muassasah al-Risalah, 1427 H/2006.

--------, *Tafsir Al-Qurthubi,* Jilid 6, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.

Al-Qusyairi, Abd al-Karim ibn Hawazin, M.A., *Latāif al-Isyārah,* Jilid 1, Mesir: al-Hai'ah al-Misriyyah al-ammah li al-Kitab, 1977.

---------, *Risalah Sufi al-Qusyairi,* terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1994.

Qalyubi, Shihabbuddin, *Stilistika al-Qur'an,* Yogyakarta: LKiS, 2008.

Qardhawi, Yusuf, *Niat dan Ikhlas,* Jakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Qastalani, Abî al-'Abbās Sihab al-Dîn Ahmad, *Irsyādu al-Syarî' li al-Syarh} Shahîh Bukhāri,* Jilid 6, Libanon: Dār al-Kutub al_'Ilmiyyah, 1990.

Quthb, Sayyid, *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur'ân,* Kairo: Dar al-Syuruq, 2004.

---------, *Tafsîr fî Zilāl Al-Qur'ān,* Jilid V, Beirut: Dār al-Syurûq, 1423 H/2003.

---------, *Tafsîr fî Zhilāl al-Qur'ān,* terj. As'ad Yasin dan Abdul Aziz Salim Basyarahil, *Di Bawah Naungan Al-Qur'an,* Jilid I, Jakarta: Gema Insani Press, 2000.

---------, *Indahnya Al-Qur'an Berkisah,* terj. Fathurrahman, Jakarta: Gema Insani, 2004

Qowaid, *Al-Qur'an dan Tantangan Zaman Memahmai Keadaan Bangsa Arab Menjelang Kedatangan Islam*, Yogyakarta: Seminar Nasional UII, 1985.

Ranuwijaya, Utang, *Ensiklopedi Metodologi al-Qur'an Ekonomi dan Indeks,* Vol. 6, Jakarta: Kalam Publika, 2010.

Ratih, Rina, *Teori dan Aplikasi Semantik Michael Riffaterre,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.

Reber, Arthur S., dan Emily S. Reber, *Kamus Psikologi,* terj. Yudi Santoso, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Rozalinda, *Ekonomi Islam Teori dan Aplikasinya pada Aktfitas Ekonomi,* Jakarta: PT. Raja Grapindo Persada, 2016.

Al-Sijistāni, Imām al-Hafîdz Abî Dāwud Sulaimān bin Asy'āri, *Sunān Abî Dāwud,* Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996.

Al-Suyuti, Jalaluddin, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân,* Juz IV, Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, 1987.

Al-Sya'rawi, *Tarbiyyah al-Aulād fî al-Islām,* Mesir: Dār al-Taufiqiyyah li al-Turāts, 2010.

Al-Syarawi, *Tafsîr asy-Sya'rawi*, Jilid 8, Kairo: Dār Mayu al-Wathāniyyah, 1982.

Al-Syantiqy, Muhammad al-Amin, *Adwâ' al-Bayân fî Idhâḥ al-Qur'ân bi al-Qur'ân,* Juz III. t.tp.: Dar al-Ilm al-Fawaid, t.th.

As-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân,* Juz II, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

---------, *ad-Durr al-Mantsûr fi Tafsîr al-Ma'tsûr,* vol 5, Kairo: Dar al-

Ma'arif, t.th.

Ash-Shabuni, Muhammad Ali, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân,* Beirut: 'Alam al-Kutub, 1985.

Ash-Shidieqy, M. Hasbi, *Ilmu-ilmu Al-Qur'an (Media-media Pokok dalam Menafirkan Al-Qur'an),* Jakarta: Bulan Bintang, 1972.

----------, *Tafsir al-Qur'an al-Majid an-Nur,* Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000.

----------, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an,* cet. XV, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

Sâlih, Bahjat 'Abd al-Wâhid, *I'rāb al-Mufassal li Kitābillāh al-Murattal*, Jilid 6, Amman: Dār Al-Fikr, 1998.

Sanusi, Mohammad, dan Muhammad Ali Fakih, *Membaca Misteri Nabi Khidzir,* Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2010.

Sasaky, Abu Fiza M., *Peran Ibu dalam Mendidik Generasi "Muslim",* Jakarta: Firdaus, 2001.

Saurah, Abî 'Îsa Muhammad ibn 'Îsa ibn, *Sunan al-Tirmizi,* juz 3, Beirut: Dār al-Fikr, 2005.

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimension of Islam,* Chapell Hill USA: The University of Nort Caroline Press, 1979.

Sears, et.al., David O., *Psikologi Sosial,* terj. Tri Wibowo B.S., Jakarta: Kencana, 2009.

Shaltout, Mosalam, *Altruism in Islam and Holy Qur'an,* Research Paper: Minufiya University, 2003.

Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat,* Bandung: Mizan, 1998.

----------, *Kaidah Tafsir; Syarat, Ketentuan, dan Aturan, yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an,* Jakarta: Lentera hati, 2013.

----------, *Mu'jizat al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiyah, dan Pemberitaan Ghaib,* Bandung: Mizan, 1997.

----------, *Wawasan al-Qur'an,* Bandung: Mizan, 1998.

----------, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an,* Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Shofaussamawati, *Ikhlas Perspektif al-Qur'an Kajian Tafsir Maudhu'I,* vol. 7, no. 2, Jurnal Hermeneutika, STAIN Kudus, 2013.

Silverstein, Brian, *Islam dan Modernity in Turkey*, New York: Palgrave MacMillan, 2011.

Sobur, Alez, *Semiotika Komunikasi,* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006.

Sujanto, *Psikologi Kepribadian,* Jakarta: Aksara Baru, 1984.

Suma, Muhammad Amin, *Tafsir Ayat Ekonomi,* Jakarta: Amzah, 2013.

Supriyadi, Dedi, *Sejarah Peradaban Islam,* Bandung: Pustaka Setia, 2016.

Sutomo, Imam, *Altruisme dalam Kehidupan Masyarakat Plural, Studi Pemikiran Moral Nurcholis Madjid*, Yogyakarta: Desertasi UIN Sunan Kalijaga, 2008.

Syadhali, Ahmad, dan Ahmad Rofi'i, *Ulum Qur'an*, Jilid II, Bandung: Pustaka Setia, 2000.

Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam 3,* Jakarta: Pustaka al-Husna, 1993.

Syaltout, Mahmud, *Al-Islam Aqidah wa Syari'ah, Pengantar dan Sejarah Hukum Islam,* Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutiks dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* Yogyakarta: Nawesea, 2009.

Tarigan, Azhari Akmal, *Tafsir Ayat-ayat Ekonomi,* Medan: Febi UIN-SU Press, 2016.

Taufik, Wildan, *Semiotika untuk Kajian Sastra dan Al-Qur'an*, Bandung: Yrama Widya, 2016.

Tim Penyusun Dā>r al-'Âlim, *Atlas Sejarah Islam,* Jakarta: Kaysa Media, 2011.

Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Ensiklopedi Tasawuf,* Bandung: Angkasa, 2008.

Tohir, Ajid, *Perkembangan Peradaban di Kawasan Dunia Islam,* Jakarta: Rajawali Pers, 2009.

At-Tharawanah, Sulaiman, *Rahasia Pilihan Kata dalam al-Qur'an,* Jakarta: Qisthi Press, 2004.

Al-Thabarî, Imām Abû Ja'fār Muhammad ibn Jarîr, *Tafsîr Al-Thabarî min Kitābihi Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wîl al-Qur'ān*, Jilid 5, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1415 H/ 1994.

Al-Usairy, Ahmad, *Sejarah Islam (Sejak Zaman Nabi Adam hingga Abad XX),*terj. Samson Rahman, Jakarta: Akbar Media, 2013.

'Ulama'i, A Hasan Asy'ari, "Tafsir al-Miqbas min Tafsir Ibn Abbas karya Al-Fairuzabadi", dalam *Wahana Akademia,* vol 6, no. 2, September 2004.

'Ulwan, Abdullah Nasih, *Ensiklopedi Metodologi Al-Qur'an (Kehidupan Sosial),* Jakarta: Kalam Publika, 2010.

Usama, Tareem, *Metodologi Tafsir al-Qur'an,* Jakarta: Riora Cipta, 2000.

Watt Montgomery, dan Richard Bell, *Introduction to the Qur'an,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1977.

Yahya, Mohammad, "al-Qasas al-Qur'ani Perspektif M. Abed al-Jabiri; Studi atas Karya Serial Diskurkus al-Qur'an", *Skripsi*, Jurusan Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010.

Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007.

Yavuz, M. Yahya, *Islamic Political Identity in Turkey,* New York: Oxford University Press, 2003.

Yusuf, Muhammad dkk, *Studi Kitab Hadis; Menyuarakan Teks yang Bisu,* Yogyakarta: TH Press, 2004.

Zaid, Nasr Hamid Abu, *Teks Otoritas Kebenaran,* terj. Sunarwoto, Yogyakarta: LKIs, 2003.

Al-Zarkasyi, Muhammad Ibn Bahadir Ibn Abdullah, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân,* Juz I, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1391.

Zoest, Aart van, "Peranan Konteks, Kebudayaan dan ideologi di dalam semiotika", dalam Panuti Sudjiman dan Aart van Zoest, *Serba Serbi Semiotika,* Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996.

Al-Zuhaili, Wahbah ibn Mustafa, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhâ>j,* Juz XXVI, Damaskus: Dār al-Fikr, 1418.

Az-Ziyat, Muhammad Husain, *Tārikh al-'Adabi al-'Arābi,* Kairo: Dār al-Nahdhah, t.t.

RIWAYAT HIDUP

Nama	: Mu'tashim Billah
Tempat, Tanggal Lahir	: Yogyakarta, 07 Juli 1964
Jenis Kelamin	: Laki-laki
Alamat	: Candiwinangun, RT 04/ RW 12, Sardonoharjo, Ngaglik, Sleman

Riwayat Pendidikan Formal:

1. S1 Institut Studi Ilmu Al-Qur'an (1985-1993)
2. S2 Universitas Islam Malang (2000-2003)

Riwayat Pendidikan Non Formal:

1. Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta, diasuh oleh KH Ali Maksum (1975-1980)
2. PP. Tahsinul Akhlak, Winong, Babakan, Cirebon, diasuh oleh KH. Mustahdi (1981-1982)
3. PP. Al-Asy'ariyah, Kalibeber, Wonosobo, Jawa Tengah, diasuh oleh KH. Muntaha Asy'ari (1983-1984)
4. PP Darul Qur'an, Watugede, Singosari, Malang, diasuh oleh KH. Musta'in Syamsuri (1984-1985)

Riwayat Pekerjaan:

1. Kepala Madrasah Tsanawiyah Sunan Pandanaran (2003-2007)
2. Kepala Madrasah Aliyah Sunan Pandanaran (2003-2007)
3. Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Sunan Pandanaran (2012-2020)
4. Ketua Yayasan Pondok Pesantren Sunan Pandanaran (2010- Sekarang)

PPSPA

PONDOK PESANTREN S PANDAN ARAN

معهد سونان فاندان اران الاسلامي

Peran penting tasawwuf di dalam perkembangan intelektual Islam telah terbukti di masa lalu dengan lahirnya para ilmuwan sekaligus sufi. Namun belakangan ini, sepertinya mengalami kemandekan. Tasawwuf tidak lagi menjadi kekuatan bagi peradaban Islam. Apa yang terjadi? Buku ini berhasil memetakan problemnya dan mengusulkan sebuah solusi.

(Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A.,* Imam Besar Masjid Istiqlal*)

Kegelisahan ilmuwan tentang Islam yang tidak lagi menjadi penggerak kesejahteraan sosial dan kemajuan peradaban telah lama dicarikan solusinya dari berbagai sudut pandang. Biasanya, sudut pandang yang ditawarkan adalah sosial, ekonomi, dan politik. Buku ini menawarkan sesuatu yang unik dan menarik karena sudut pandangnya adalah tasawwuf yang adalah bagian dari Islam itu sendiri.

(Prof. Dr. Darwis Hude, M.Si.,* Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta*)

PTIQ PRESS

Jl. Batan I No. 2, Rt. 5, Rw. 2 Lebak Bulus,
Cilandak Jakarta Selatan12440
Telepon: +62217690901 Mobile : +628561177495
EMail: ptiqpress@gmail.com
Website: https://www.ptiq.ac.id/

www.ptiq.ac.id

ISBN 978-623-95166-2-8